PENSAMIENTO

REVISTA TRIMESTRAL DE INVESTIGACION E INFORMACION FILOSOFICA, PUBLICADA POR LAS FACULTADES DE FILOSOFIA DE LA COMPAÑIA DE JESUS EN ESPAÑA

En el tercer centenario de la muerte de Descartes (1650-1950).

ABRIL-JUNIO
NUM. 22 1950 VOL. 6.
MADRID

SUMARIO

Pág.

El racionalismo, raíz del sistema cartesiano, por *Octavio Nicolás Derisi.* 131
La luz natural, superviviente de la duda cartesiana, por *Luis Martínez Gómez, S. J.* 147
La esencia de la mente humana, según Descartes, por *Jesús Muñoz, S. J.* 173

NOTAS, TEXTO; Y COMENTARIOS.

Leibniz en la bifurcación cartesiana, por *Jesús Iturrioz, S. J.* 207
La teoría de los modos en Suárez, por *José Hellín, S. J.* 216

BIBLIOGRAFÍA. [Siglas, p. 288]

I. LIBROS: *A. D. Ritchie*: Essays in Philosophy and other Pieces.—Studia medievalia in honorem R. P. R. J. Martin.—*M. Cruz Hernández*: La metafísica de Avicena.—*G. Viviani*: Doctrinas sociales.—*A. Wagner de Reyna*: La ontología fundamental de Heidegger.—*J. de Finance*: Cogito cartésien et réflexion thomiste.—*A. Guzzo*: L'Io e la ragione.—*H. A. Ogiermann*: Hegels Gottesbeweise.—*S. Cuesta*: Ontología.—*J. Muñoz*: ¿Cómo nació la vida?—*P. Ortegat*: Philosophie de la religion.—*I. Quiles*: Heidegger, el existencialismo de la angustia.—*F. Amerio*: Epistemología.—*E. Luño*: Historia de la filosofía del derecho.—*A. Einstein*: El significado de la relatividad.—*J. Hellín*: Theologia naturalis 227
II. REVISTAS.—Historia de la filosofía moderna y contemporánea ... 250
III. LITERATURA FILOSÓFICA ESPAÑOLA E HISPANOAMERICANA 267

CRÓNICA 285

Libros recibidos 286

DIRECCION Y ADMINISTRACION

CONSEJO DE DIRECCIÓN.—*F. Palmés, S. I.*, de la Facultad de BARCELONA (San Cugat).—*J. Hellín, S. I.*, de la Facultad de Chamartín (MADRID).—*I. González, S. I.*, de la Facultad de la Universidad Pontificia de Comillas (SANTANDER). *J. Echarri, S. I.*, de la Facultad de Oña (BURGOS).

SECRETARIADO DE DIRECCIÓN. — Originales, libros para recensión, revistas de canje, consultas:

R. P. Ramón Ceñal.—Pablo Aranda, 3.—Madrid (6).

SUSCRIPCIÓN.—Precios para 1950:

España y naciones del convenio postal	49
Para los demás países	65
Número suelto	16
Número atrasado	19

ADMINISTRACIÓN.—Suscripciones, pagos, giros, pedidos, publicidad.

Ediciones FAX.—Calle de Zurbano, 80.—Apartado 8.001.—Madrid.

EL RACIONALISMO, RAIZ DEL SISTEMA CARTESIANO

Consideraciones en torno a la posición filosófica fundamental de Descartes

1. *Las tres posiciones filosóficas fundamentales en metafísica, lógica y gnoseología.*—La historia de la filosofía posee un movimiento antitético que, en el *plano metafísico,* la conduce desde el devenir y multiplicidad pura al monismo panteísta del ser único e inmutable; en el *plan lógico,* desde el nominalismo y conceptualismo al realismo exagerado, y en el *plano gnoseológico,* desde el fenomenismo al racionalismo.

La verdad es que ambas posiciones son unilaterales y sólo contemplan un aspecto de la realidad, del concepto y del conocimiento, respectivamente, descuidando el otro; con lo cual deforman la misma faceta por ellas descubierta y analizada. Así, en el *plano metafísico,* es verdad que la realidad es cambiante, pero es verdad también que existe el ser permanente, sin el cual ni siquiera sentido tendría el cambio; en el *plano lógico* el concepto universal sólo existe en la mente y, como tal, no es real; pero la esencia por él aprehendida está tomada de la realidad misma y por eso a ella le conviene por identidad; y, finalmente, en el *plano gnoseológico,* experiencia e inteligencia, íntimamente interpenetradas, constituyen la unidad de nuestro conocimiento, que intuye la *existencia* de la realidad concreta *con los sentidos* y penetra *con la inteligencia* en su íntima *esencia.*

El *empirismo* en *metafísica* diluye el ser en un puro cambio o devenir; en *lógica* aniquila todo concepto y se detiene en la experiencia de lo individual y en la elaboración de desteñidos esquemas generalizadores de lo individual, al que no superan y que necesitan del nombre para consolidarse y no perderse en la realidad múltiple por ellos confusamente representada, y en *gnoseología* reduce el conocer a un fenomenismo subjetivo, a un agnosticismo total.

Por el otro lado, el *racionalismo* en *metafísica* absorbe el cambio en

el ser único e inmutable de Dios *(panteísmo)*; en *lógica* destruye, consiguientemente, la universalidad del concepto, puesto que sólo existe y puede existir el Ser a se, y concluye, lógicamente, en *gnoseología* incluyendo la trascendencia del ser en la inmanencia del conocer *(idealismo trascendental)*.

Para superar ambas posiciones extremas, deformantes a dos de la realidad, es preciso llegar en *gnoseología* a un intelectualismo moderado por la experiencia, a un *intelectualismo-empírico*, que une experiencia y razón; el cual se apoya, en *metafísica*, en la composición ontológica de *acto y potencia*, principios de perfección e imperfección, respectivamente, intrínsecos del ser, y que se manifiestan, en *lógica*, en el *realismo moderado* de los conceptos, reales en cuanto a la esencia por ellos aprehendida, pero puramente mentales en cuanto al modo universal de aprehenderla.

La adopción de una u otra posición en el *plano metafísico, lógico y gnoseológico* implica consigo lógicamente las demás: son solidarias entre sí. Y si bien sus autores no siempre llevan hasta el fin las consecuencias envisceradas en tales principios, éstas logran a través de la historia, con mayor o menor lentitud y oposiciones, su total desenvolvimiento, mientras no se remuevan sus premisas.

Según las épocas, los filósofos han adoptado una determinada posición, ya desde la *metafísica*, ya desde la *lógica*, ya, finalmente, desde la *gnoseología*. Así en Grecia el problema es planteado bajo su faz eminentemente *metafísica y cosmológica*; tal como lo sorprendemos en las posiciones extremas de Heráclito, Parménides y en la superación, integradora de ambas, de Aristóteles, cuya solución incluye la faz lógica y psicológica también. En el Medioevo el problema toma cuerpo en el *plano lógico* o de los conceptos entre las posiciones extremas del nominalismo y conceptualismo y del realismo exagerado, superadas e integradas ambas en la tercera posición del realismo moderado. En la Edad Moderna el planteo se hace en el *terreno* eminentemente *gnoseológico* entre el racionalismo y el empirismo, con un intento posterior fallido de superación integradora de ambos en el criticismo kantiano.

2. *Opción de Descartes por el racionalismo.*—Y es aquí donde nos encontramos con la filosofía cartesiana. Porque Descartes inicialmente plantea el problema filosófico en un plano decididamente gnoseológico que resuelve con una *solución racionalista*. Descartes desea elaborar la filosofía sobre el paradigma de las matemáticas, hacer de ella una obra exclusivamente de razón: de pura intuición y deducción, con exclusión, en lo posible, de toda experiencia. Esta—cuarta regla del método—a lo

más tiene un papel supletorio allí donde no es posible la intuición racional de la esencia.

Descartes es racionalista por temperamento, es un matemático. No duda ni siquiera por un momento del valor absoluto de la inteligencia para alcanzar por sí sola, sin el concurso de la experiencia, la verdad en todo su ámbito antropológico, cosmológico y teológico.

La duda inicial de Descartes—sea como sea realmente en sí misma y en sus consecuencias—, en la intención de su autor, sólo tiene un alcance transitorio, puramente metódico, para lograr una base firme, una certeza absoluta puramente intelectiva, desde y sobre la cual elaborar la demostración totalmente racional de su sistema con independencia de la experiencia.

La verdad primera de la existencia propia como *yo pensante*, embebida en la duda, desde y en la cual por eso alcanza la certeza absoluta de la propia existencia, es obra exclusiva de la razón. Más aún, en la intuición racional de esta verdad primera y certeza fundamental, descubre Descartes el criterio para discernir y alcanzar toda verdad: *las ideas claras y distintas:* aquello es verdadero y cierto, que—como mi existencia de yo pensante en mi duda—se me presenta en ideas adornadas de tales caracteres de claridad y distinción.

Semejante criterio no es otro que el de la pura razón, y de la razón considerada en sí misma, *con la doble independencia: de la experiencia y de la realidad.*

En efecto, el único criterio infalible de verdad no es otro que el de las *ideas claras y distintas* en cuanto tales, con prescindencia absoluta de los aportes de los sentidos.

Tal criterio de verdad es además independiente del ser real. Porque, en verdad, no se trata aquí de la evidencia de un objeto inteligible irrumpiendo e iluminando la inteligencia con su verdad ontológica—como podría aparecer a primera vista—, sino de la claridad y distinción como notas de las ideas *subjetivamente* o en sí mismas consideradas.

3. *Consecuencias subjetivistas e idealistas en Gnoseología.*—Por lo demás ambas independencias de la razón frente a la experiencia y al ser extramental están íntimamente unidas; más aún, son solidarias entre sí. Porque una vez que la razón se ha independizado de la experiencia en la aprehensión de la realidad, no le queda otro camino de acceso a ella que el de sus propios caracteres subjetivos. El hombre no posee de hecho otra intuición o aprehensión inmediata y directa de la realidad existente que el de la experiencia. Si, pues, se suprime a ésta, se rompe el puente de unión o, por decir con más precisión, la comuni-

cación vital de sujeto y objeto, y la razón, abandonada a sí misma, únicamente puede llegar a aquélla desde sí misma, y ha de buscar en su propia inmanencia los caracteres que le aseguren la verdad de su conocimiento.

Con toda lógica, pues, busca Descartes en las notas subjetivas de sus ideas, en su *claridad y distinción*, el criterio de la verdad.

Más aún, y con mayor rigor lógico todavía, una vez desprovisto el hombre del único camino de acceso intuitivo a la realidad, que es la experiencia, el conocimiento de la inteligencia queda despojado de su nota constitutiva misma, que es la aprehensión o identidad intencional con el objeto, y reducido a una pura *representación* del mismo.

Consiguientemente también a esta concepción *representativa* del conocimiento—hija del racionalismo inicial y presente en toda la obra de Descartes y en toda la filosofía moderna, incluyendo al mismo Kant—el problema crítico fundamental se plantea como el problema del "*puente*" o adecuación entre el conocimiento-representación y la realidad representada más allá de la representación misma, cómo podemos llegar a estar ciertos de que a nuestro pensar responde una realidad. Problema que es, en verdad, un pseudo-problema, un problema que sólo cobra sentido o existencia gracias a una *deformación* previa del conocimiento mismo, implicada en el despojo que se le ha hecho a éste del ser objetivo—que él esencialmente implica como identidad o aprehensión del ser objetivo que es—al reducirlo a pura representación o imagen de la realidad, en el planteo o posición misma de la cuestión, según veremos más adelante, a propósito del conocimiento del mundo (ns. 6 y 7).

Descartes, es verdad, no llega a tamañas consecuencias subjetivistas e idealistas. Pero si se detiene ante ellas es a pesar de sus propios principios. En efecto, para asegurarse de la correspondencia de sus ideas con el mundo y, en general, con la realidad, acude a la infalibilidad y veracidad divinas, a la ciencia absoluta de Dios, que todo lo sabe, y a su santidad, que no puede engañarnos infundiéndonos tales ideas o dotándonos de una inteligencia capaz de producirlas. Mas Descartes se olvida que la existencia de Dios ha sido demostrada por tales ideas claras y distintas. Y entonces el círculo salta a la vista: demuestra la existencia de Dios por el valor y alcance real de las ideas claras y distintas, y el valor y alcance real de las ideas claras y distintas por la existencia de Dios. La verdad es que desde el conocimiento-representación no podemos aprehender la realidad del Ser divino y mucho menos su esencia y atributos.

El *idealismo* y *solipsismo trascendental* eran la consecuencia lógica del racionalismo inicial y de la consiguiente noción de conocimiento adoptada por Descartes, quien escapa a ellas sólo por un círculo vicioso, el cual invalida de antemano todo el ulterior desenvolvimiento realista de su sistema.

4. *El racionalismo conduce a Descartes en Psicología a la constitución del hombre por su alma y a ésta por el pensamiento.*—Esta actitud inicial y concepción cartesiana del conocimiento, de una inteligencia desvinculada de la experiencia y, por eso mismo, de la realidad, a la que pretende, sin embargo, representar fielmente gracias a la veracidad divina, este *racionalismo realista* de Descartes se desarrolla lógicamente en Psicología, Teodicea y Cosmología.

No es intención de este trabajo exponer minuciosamente estas consecuencias. Sólo queremos esbozarlas para poner de manifiesto el espíritu encerrado en la actitud espiritualista exagerada de su racionalismo.

En *Psicología* semejante actitud va a desembocar lógicamente en un *espiritualismo exagerado*. Porque si, en efecto, la actividad de la inteligencia no sólo es espiritual, sino que por sí misma está en posesión de sus objetos—*innatismo* formal o virtual—con independencia causal del conocimiento material de la experiencia; más aún, si todo hecho consciente—sin excluir la sensación—procede, según Descartes, de sólo el alma, síguese que ésta es una sustancia espiritual completa y que, consiguientemente, se basta a sí misma, y que el hombre—revelado a sí mismo en el "*cogito*" como "*yo pensante*"—es un espíritu accidentalmente unido a la materia. El cuerpo no entra para nada en la vida consciente ni pertenece, por ende, a la esencia del hombre estrictamente tal. Si en este punto Descartes ha procurado superar las consecuencias dualistas de su racionalismo y salvar de algún modo la unión substancial de cuerpo y alma, lo ha hecho contrariando los principios de su propio sistema filosófico por razones teológicas y de buen sentido.

Tal espiritualismo extremo, que destruye la esencia específicamente humana de un alma substancialmente unida a la materia, con la que siente y vive, es llevado por Descartes al extremo cuando, reduciendo toda la vida a actividad espiritual y confundiendo potencia y acto, hace consistir el atributo o esencia del alma—y en su sistema, según lo dicho, del hombre mismo—en el *pensamiento*, con el consiguiente peligro de convertir al alma y a todo el hombre en el acto puro de pensar y de la natural gravitación hacia el panteísmo.

5. *El racionalismo cartesiano conduce en Teodicea al argumento de la existencia de Dios por la idea de infinito y por el concepto mismo de*

Dios.—La unilateralidad del espiritualismo racionalista de Descartes no sólo desgarra y escinde la naturaleza del hombre, sino que va a dejar sentir su influjo también en Teodicea, en el conocimiento que el hombre tiene de Dios.

La idea de lo infinito es realmente un concepto analógicamente elaborada a partir del concepto de lo finito, inmediatamente aprehendido por nuestra inteligencia a través de la experiencia. Pero si con Descartes se supone que tal idea no proviene de la experiencia, sino que se encuentra en nuestra alma de un modo formal o virtualmente innato, no podrá proceder ella por negación de límites de un objeto originariamente no intuído, y tampoco de la propia alma como causa finita. La idea de lo infinito, concluye Descartes en sus *Meditaciones*, puede estar causada en nosotros únicamente por la Causa infinita, por Dios. De este modo, y a partir de la idea de lo infinito, Descartes cree poder probar la existencia de Dios. La idea de lo infinito no es un concepto finito y análogo de lo infinito, es una idea clara y distinta de lo infinito, que arguye una Causa infinita.

Así elabora Descartes un argumento falso de la verdad de la existencia de Dios, porque parte de una idea equivocada de nuestro concepto de infinito. Pero lo que aquí interesa subrayar es que a tal idea equivocada ha sido conducido por su racionalismo desvinculado de la experiencia.

Más claro aún aparece este racionalismo en la reedición que hace del conocido argumento ontológico de la existencia de Dios, primeramente formulado por San Anselmo. El orden esencial y existencial son malamente confundidos en este cuasi argumento, precisamente porque el racionalismo se ha privado del concurso de la experiencia. La existencia sólo puede dársenos intuitivamente o por raciocinio a partir de otra existencia intuitivamente dada. Pero en su origen toda aprehensión de existencia implica una *intuición*. Ahora bien; el hombre no posee más intuición que la de la experiencia: no posee intuición intelectual ni mucho menos intuición irracional espiritual. En la raíz ontológica de este hecho está la unión substancial del alma espiritual con el cuerpo: el hombre no es puro espíritu, no es un ángel, sino un alma espiritual que con el cuerpo lo constituye. De ahí la dependencia en que se encuentra la vida espiritual respecto al cuerpo y que, en el plano del conocimiento, se traduce en esta dependencia de la vida intelectiva respecto a los sentidos en cuanto a su objeto, en no poseer ella un contacto intuitivo con éste y no lograr aprehenderlo sino en los datos de la experiencia. El racionalismo, al prescindir de la experiencia, ha de conferir a la inte-

ligencia un poder intuitivo que no tiene, y desde entonces el orden conceptual coincide con el de la existencia y logra eficacia el argumento ontológico, a no ser que niegue toda existencia trascendente al concepto mismo y aquella sea absorbida en una realidad trascendental: la existencia aprehendida se identifica realmente con el concepto y se sigue el idealismo panteísta, el concepto es divino.

6. *El racionalismo cartesiano en Cosmología conduce al Idealismo.* También en Cosmología se ponen de manifiesto las consecuencias del racionalismo cartesiano. El mundo no nos es inmediatamente dado en un conocimiento intelectivo, que, a través de la experiencia, penetra hasta el corazón de la esencia, hasta el ser mismo trascendente que lo constituye en determinadas especies. Escindido de la experiencia, el conocimiento intelectivo pierde en Descartes contacto inmediato con la realidad existente y queda reducido a una pura representación.

Y si nuestras ideas no aprehenden la realidad del mundo circundante, y si sólo la representan, ¿cómo estaremos seguros de que a nuestros conceptos corresponde fielmente el ser de las cosas materiales, el mundo real? Vale para el conocimiento del mundo material todo lo que dijimos antes a propósito del conocimiento en general (n. 3).

Nuevamente Descartes pretende dar respuesta a este interrogante con el consabido recurso a la Existencia y a la Sabiduría y Veracidad divinas. Si a nuestras "ideas claras y distintas" del mundo material no correspondiese una realidad trascendente idéntica a la representada, Dios nos engañaría, pues El es quien con el alma nos ha infundido—formal o virtualmente—tales ideas. Pero Dios no nos puede engañar, ya que es infinitamente sabio y veraz. Luego, concluye Descartes, tal correspondencia queda salvada.

Pese a esta conclusión realista—como todas las suyas—de Descartes, el problema tal como se había planteado no admitía semejante solución y debía haber conducido a la negación o, por lo menos, a la imposibilidad de conocer el mundo, es decir, al *idealismo agnóstico*. Porque, según dijimos antes, si nuestras ideas y, en general, nuestro conocimiento no es una aprehensión o identidad intencional con el ser trascendente, si el objeto conocido no es aprehendido en su alteridad o trascendencia en el seno mismo o inmanencia del acto cognoscente, si nuestros conceptos y conocimientos son reducidos a una mera representación o imagen de algo que *está fuera* y más allá de ellos, nunca más podremos alcanzar ese ser trascendente ni mucho menos saber que nuestro conocimiento-imagen corresponde a él, ni siquiera si tal ser existe.

Vale decir que el problema de la existencia y de la aprehensión del

ser del mundo, planteado desde un conocimiento reducido a pura imagen de la realidad, no admite otra solución que la idealista o agnóstica. Porque para saber si el ser trascendente corresponde a nuestro conocimiento-representación, tendríamos que aprehender ese mismo ser como realmente es para compararlo con nuestro conocimiento, y no podríamos captarlo sino con otro conocimiento, que no lo alcanza en su trascendencia objetiva, sino otra vez en una imagen puramente subjetiva. El ser trascendente siempre queda inalcanzable, más allá de todo acto cognoscitivo, incapaz como éste de franquear el dintel de la mera representación subjetiva.

El recurso cartesiano—verdadero *"deux ex machina"*—a la Veracidad divina no puede impedir tales consecuencias agnóstico-idealistas. En efecto, ¿cómo sabemos que Dios es veraz, más aún, ni siquiera que Dios existe, si no podemos aprehender ni una ni otra verdad sino con un conocimiento-imagen, si entre nuestra representación conceptual y la realidad de la existencia y veracidad de Dios hay un *hiatus*, un abismo, que nos es de todo punto imposible traspasar? Esta vez ya no tenemos a quién recurrir para que nos asegure la conformidad de nuestras ideas con el objeto conocido: la Existencia y Veracidad divinas.

7. *El pseudo problema del "puente" entre conocimiento y realidad, proveniente de una falsa noción de aquél, hija del racionalismo.*—Pero la verdad es que el problema planteado por Descartes y los idealistas posteriores, el problema del *"puente"*, de cómo podemos estar ciertos de la conformidad entre nuestros concepto-representaciones y la realidad representada, es un *pseudo problema* que logra nacimiento gracias precisamente a la deformación previa del conocimiento; problema que, desde que se lo formula y da cabida, no admite más solución que la idealista, como que la noción de conocimiento implicada en él y que ha permitido su misma existencia no es otra que la idealista.

En síntesis, pues, tal problema del *"puente"* sólo puede formularse desde una posición idealista, previamente y sin crítica adoptada, de que nuestro conocimiento no es una identidad intencional o aprehensión inmaterial del ser trascendente, sino sólo su imagen inmanente, desvinculada y separada del objeto conocido. Tal planteo del problema implica un conocimiento despojado del ser. Pero, claro está, si previamente despojo al acto del conocimiento del ser trascendente y sin crítica lo reduzco así a pura imagen, desde cuya noción deformada planteo el problema del valor del conocimiento, no podré encontrar ya en su seno el ser trascendente del que lo he privado ni podré ir en su busca más allá del conocimiento, ya que no podría ir hasta él traspasando la inmanencia

radical del conocimiento, sino con otro conocimiento para quien está impedido todo tránsito a la trascendencia, reducido como está a la condición de pura representación subjetiva. Perdido el ser en el planteo mismo del problema con la noción puramente inmanente o de imagen del conocimiento, no lo podemos reconquistar ya más; todos los caminos de acceso a él nos están cerrados, ni podemos ya saber si tal ser existe y mucho menos si nuestro conocimiento se conforma a él.

8. *Por todos los caminos del racionalismo cartesiano se va al panteísmo.*—El racionalismo, que desde su raíz anima al sistema cartesiano en todas sus partes, conduce inexorablemente al *idealismo panteísta*. Si de hecho Descartes evita tal conclusión extrema, es gracias a la intervención de elementos adicionales que no se avienen y hasta contradicen sus propios principios.

Desvinculado de la experiencia, el conocimiento intelectivo pierde *de jure* todo contacto inmediato o intuitivo con la realidad existente. En rigor hasta se hace imposible el mismo pensar, puesto que todos nuestros conceptos tienen su origen y se alimentan de la experiencia, no en el sentido de reproducir los datos empíricos, sino en el de alcanzar su propio y formal objeto a través de tales datos. Pero admitida la desarticulación entre la actividad racional y la realidad, queda aquélla encerrada en un mundo de puras esencias u objetos totalmente inmanentes, el concepto o idea es inevitablemente reducido a una mera copia o imagen de la realidad, a creación del objeto desde y en la actividad puramente subjetiva. Se ha roto el conducto empírico que la unía vitalmente con el ser real, quien la alimentaba y estructuraba en toda su vida intelectiva inmanente desde su trascendencia objetiva.

Ahora bien; en semejante situación lógicamente caben dos actitudes, históricamente cumplidas: o la de identificar en el orden real esas ideas con el ser objetivo o la de reducirlas a pura creación fenoménica dentro de una única realidad objetiva de tipo *trascendental*.

En el *primer caso,* rota la dualidad real de la identidad intencional de sujeto y objeto, e identificados realmente el ser cognoscente y el ser conocido, confundido realmente el orden de los conceptos y el de la realidad, de la Lógica y Ontología, no caben y son suprimidas *realmente* todas las diferencias atestiguadas por la experiencia, cuyo valor se desconoce y ni sentido puede tener. Sólo existe el ser, único, absoluto y *a se*. Todo es esta única e inmutable realidad de Dios (Parménides y Espinosa). La realidad múltiple y mudable, aprehendida por nuestra experiencia, es ilusoria o puramente manifestativa de una sustancia única y divina.

En el *segundo caso* se llega a la misma conclusión por el camino del idealismo trascendental. Ser y pensar son idénticos en la inmanencia trascendental. Nuestros conceptos son puros fenómenos del espíritu o de la idea absoluta, en cuya inmanencia acontecen aquéllos sólo como instancias fenoménicas, por las que se desenvuelve y cobra conciencia de sí la única verdadera realidad trascendental inmanente a ellos.

Pero por uno u otro camino se suprime la realidad concreta, los seres existentes individuales, aun el propio, tales cuales los aprehende nuestra inteligencia a través de nuestra intuición empírica interior y exterior, absorbida en una substancia única y divina—real o trascendental en una u otra posición—, pero impersonal y de nadie. El ser más auténtico, el ser existente individual, nuestro mismo yo personal, es así diluido y sacrificado en la inmanencia real o trascendental, de una substancia innominada.

Pero ambas posiciones extremas del *monismo panteísta realista* y del *monismo panteísta trascendental* están determinadas y animadas por un mismo mal espíritu: el *racionalismo,* que, desvinculando a la inteligencia de la experiencia con el consiguiente desconocimiento del valor de ésta, conduce indefectiblemente—por uno u otro de los dos caminos mencionados—a la *identidad real de pensamiento y ser,* de sujeto y objeto, y lógicamente al *monismo panteísta.*

Pero la verdad es que tal identidad sólo vale para el Ser y Pensar infinitos, para Dios. Fuera de Dios, el ser y pensar son realmente distintos, precisamente porque, siendo finito el pensamiento creado, no puede identificarse con la realidad que realmente no es; y sólo puede aprehenderla sin deformarla en una identidad puramente intencional, como ella es, como realmente distinta de su ser cognoscente. Mas para respetar tal dualidad real en la identidad cognoscitiva de sujeto-objeto, es menester reconocer el valor de la experiencia, que, intuitivamente, nos da el objeto en su *objetividad* o distinción real del sujeto.

Aferrado a la experiencia—Heráclito redivivo contra el racionalismo redivivo de Parménides—, el existencialismo actual encarna la reacción contra ese racionalismo, realista o idealista, que, construyendo e instalándose plácidamente en un mundo platónico de esencias, se desentiende de la más auténtica realidad, la de las existencias concretas, la de la realidad intuitivamente dada en nuestro conocimiento. La tremenda crisis de la vida humana de hoy con su desgarradora realidad era la más conducente para que el hombre cobrase conciencia de su verdadera realidad, finita y contingente contra aquella filosofía, enteramente irreal, a causa de su racionalismo desvinculado de la experiencia.

Desgraciadamente el existencialismo se ha excedido en su reacción y, por salvaguardar los derechos de la experiencia ha lesionado los de la inteligencia. El existencialismo, como todo empirismo irracionalista, señala la otra posición extrema, opuesta a la racionalista, pero grávida, como ésta, de las más erróneas consecuencias [1].

Lo que importa subrayar aquí es que en este idealismo trascendental—forma a que viene a parar, en última instancia, el racionalismo de las ideas claras y distintas de Descartes—se pierde toda la realidad trascendente e inmanente y, con ello, todo punto de apoyo para el acceso a un Dios trascendente a la propio actividad. Desde entonces es imposible acudir a la ciencia y veracidad divinas para asegurarnos la conformidad de nuestras ideas-representaciones con la realidad extramental y abrirnos así el camino, siquiera indirectamente, a la trascendencia.

Desde entonces no sólo nada podemos saber del ser real de fuera y de dentro, sin contacto alguno con él, sino que ni siquiera podemos saber si existe.

Aislado así nuestro acto racional de todo ser queda absorbido por una inmanencia trascendental, única y divina, de un espíritu o idea impersonal *a se* que se desarrolla y alcanza conciencia de sí en nosotros al enfrentarse con las cosas, pero entendiendo esta dualidad de nuestro ser y del mundo como puras instancias fenoménicas y no reales y consistentes en sí mismas, de aquella única realidad trascendental, que las soporta y les da existencia en su propia inmanencia.

Las premisas instauradas por Descartes en la filosofía moderna llevaban en sus entrañas el germen ponzoñoso de tamañas consecuencias, cuyo desenvolvimiento lógico implacable nos lo iba a mostrar en toda su virulencia la historia de la filosofía y de la cultura moderna.

9. *Contradicciones a que conduce el racionalismo cartesiano.*—Tales consecuencias idealistas muestran la falsedad del punto de partida y de la noción misma cartesiana del conocimiento. Contra ellas se levanta la voz inacallable de nuestra experiencia, esa voz—la contribución fundamental del existencialismo actual—que nos asegura intuitivamente de nuestra existencia y de la existencia de las cosas circundantes, ofreciendo así a nuestra inteligencia el punto de apoyo para penetrar hasta el ser o esencia de tales existencias para llegar desde éstas hasta la aprehensión misma del Ser trascendente de Dios.

---

[1] Del existencialismo me ocupo en una obra que aparecerá, Dios mediante, el próximo año.

Pero lo más grave de este racionalismo, que reduce el conocimiento a pura representación, estriba en la contradicción constante a que somete la vida del espíritu, ya que no puede formularse siquiera, ni mucho menos desenvolverse, sino apoyándose subrepticiamente en el ser trascendente, del que expresamente afirma prescindir en sus ideas. No podemos pensar nada ni formular el mínimo juicio sino atribuyendo una esencia o modo de existir al ser actual o potencialmente existente. También el racionalista y el idealista necesitan sostener y dar sentido a sus conceptos con el ser trascendente del que dicen prescindir y aun, a las veces, pretenden negar. Sin el ser trascendente pierde todo sentido y se hace imposible el mismo pensamiento, y con él la vida toda del espíritu.

Pero no es esta la única contradicción que desgarra interiormente al racionalismo idealista, obligado a pensar en realista hasta su misma negación o prescindencia del ser. Una vez que toda realidad ha sido incluída en la inmanencia trascendental divina, otra contradicción devora las entrañas de esta única realidad, y la contradicción propia del monismo panteísta: la de identificar lo finito con lo infinito, lo mudable con lo inmutable, lo compuesto con lo simple, lo múltiple con lo uno, etcétera; a no ser que se prefiera—a la manera de Parménides—declarar ilusoria e inexistente toda realidad finita y cambiante, dada nuestra experiencia.

Ya hemos dicho que Descartes no lleva sus principios hasta el desarrollo final de tales consecuencias idealistas y panteístas. Audaz y temerario en la adopción de los principios, Descartes es cauteloso y prudente en la aceptación de sus consecuencias, sobre todo cuando ellas contradicen la religión, la moral y el sentido común o cuando ellas pueden crearle una situación incómoda en la sociedad de su tiempo.

Sin embargo, con la adopción de tales principios ponía el basamento de la filosofía antropocéntrica de la Edad Moderna con todas sus trágicas secuelas para la filosofía, la cultura y el hombre mismo. Al arrancar la actividad humana de su centro ontológico preciso trascendente, de su objeto formal propio, el ser trascendente aprehendido originariamente a través de la experiencia, lógicamente la convertía en actividad de un espíritu absoluto y divino. Y como el hombre sólo posee un ser espiritual finito, unido a la materia y dependiente de la experiencia sensible en cuanto al objeto de su actividad, el racionalismo cartesiano colocaba a la inteligencia—y con ella a toda la vida y ser humanos—en una situación de desgarramiento y contradicción devoradora de sí misma.

10. *Condiciones necesarias para la superación y sanatio in radice*

del sistema cartesiano.—Para impedir tales consecuencias, evidentemente falsas y ante las cuales el mismo Descartes se hubiese detenido y estremecido, es menester sustituir el punto de partida falso del racionalismo por el del realismo crítico, que, sin deformar la realidad de nuestro conocimiento, da cuenta de su preciso valor real: un punto de partida menos brillante tal vez, pero *verdadero;* el punto de partida de una inteligencia y de un espíritu finito y dependiente de la trascendencia ontológica y, en última instancia, de la Trascendencia divina, en cuyo sometimiento encuentra por eso enriquecimiento y, en su término, la plenitud de su propio ser.

Es menester *primeramente* reconocer la doble actividad—y facultad—que interviene en nuestro conocimiento. No es éste la inteligencia angélica de un espíritu puro, ni mucho menos divina, sino la humilde inteligencia humana; no es la razón o inteligencia que independientemente y por sí misma alcanza su objeto, sino la inteligencia de un animal, dependiente de la experiencia. Mas inteligencia y experiencia, íntimamente unidas y complementándose en un conocimiento total: experiencia que inmediata e intuitivametne aprehende la realidad individual concreta, *existencial,* trascendente e inmanente, pero sin penetrar en su esencia, sin captarla formalmente como *ser* u *objeto y sujeto,* respectivamente; e inteligencia, que penetra en los datos de la realidad concreta de la experiencia y, dejando de lado las notas existenciales e inviduantes, llega hasta el corazón de esa realidad, hasta su *esencia,* iluminándola y aprehendiéndola como ser u *objeto*—frente al *sujeto* correlativo—en su alteridad o ser distinto del propio como tal.

Si la inteligencia aprehende el ser trascendente como tal es gracias a la experiencia, la cual lo alcanza intuitivamente, bien que no como ser o esencia. Gracias a esta experiencia, la inteligencia descubre además los diferentes y múltiples modos de realización del ser, es decir, que esta noción no es perfectamente una o unívoca, sino sólo una imperfectamente o por analogía y que en su seno encierra los diversos modos de realización del ser. Como fundamento ontológico de esta noción análoga del ser, descubre en el seno de la realidad los principios constitutivos del mismo, de perfección e imperfección o limitación, *acto* y *potencia,* respectivamente, los cuales dan razón cumplida de la diversidad y multiplicidad y también del cambio del ser, tales cuales nos los atestigua la experiencia; evitando así, por un extremo, el *racionalismo* de las ideas claras y distintas, que, llevadas a la noción de ser, conducen a su univocidad y con ella al panteísmo; y, por el otro, el *empirismo,*

que diluye toda unidad y permanencia del ser—y con ellas todo concepto—en la multiplicidad y devenir puro e impensable.

Un análisis objetivo de nuestra actividad cognoscitiva nos la descubrirá como una aprehensión o identidad intencional con el ser u objeto trascendente y distinto de ella, nos hará ver el conocimiento que se nos da no como imagen de la realidad, sino como aprehensión suya bajo uno de sus aspectos. Encontraremos que el ser no está fuera, sino en el seno mismo del conocimiento, bien que como otro o *distinto* del acto cognoscente; que el mismo ser, numérica o individualmente el mismo, existe en sí, fuera del conocimiento, y existe a la vez en éste con una nueva existencia inmaterial o intencional, en la superexistencia de la inmaterialidad o perfección del acto cognoscente. Por eso la inteligencia, reflexionando sobre su conocimiento, podrá ver si éste corresponde o no al ser, ya que ambos están bajo su mirada. En el juicio, la inteligencia compara su propio acto cognoscente *(predicado)* con el ser real *(sujeto)* y ve si aquél realmente conviene o no a éste. Semejante reflexión sólo es posible porque el concepto no es una imagen, sino uno verdadera aprehensión de la realidad. Comunión vital, intencional, ésta con el objeto trascendente que la inteligencia alcanza gracias a la experiencia.

Desde entonces la cuestión de cómo sabemos que a nuestro conocimiento responde la realidad se nos presenta como un falso problema, al que sólo la deformación previa de la realidad misma del conocimiento ha podido dar existencia.

En posesión de la noción cabal y de la realidad misma del conocimiento se verá inmediatamente que el punto de partida de la crítica no puede ser ni la negación ni la duda universal—ni real ni metódica—del valor y alcance real trascendente de la inteligencia, puesto que toda negación o duda, como todo acto de pensamiento, sólo tiene sentido y existencia de tal gracias al ser y a sus principios. El punto de partida de la crítica, desde que él mismo debe constituirse como acto consciente inteligente, no puede comenzar por la negación o la duda universal —real o metódica—, que implican la destrucción e imposibilidad misma de todo acto de pensamiento.

Además, de ser posible tal duda universal, aun puramente metódica, su adopción al comienzo de la crítica *prejuzgaría* antes de toda crítica la solución en favor del idealismo y escepticismo, pues una vez adoptada no sería posible salir de ella, ya que todo intento de hacerlo debería llevarse a cabo por la misma inteligencia, de cuyo valor se ha comenzado dudando universal o totalmente. Toda negación o duda universal, al co-

mienzo de la crítica, paraliza y hace imposible toda crítica. No hay punto de apoyo posible en tal hipótesis para evitar el hundimiento total en el escepticismo. Pero lo grave es que se ha destruído todo punto de apoyo sin ninguna crítica, pues es la adopción misma de la duda al comienzo de la crítica quien lo ha radicalmente suprimido.

Toda solución que la inteligencia llegue a descubrir—v. g., la existencia propia implicada en el *cogito*, tal como la aprehende Descartes—está afectada radicalmente de invalidez, puesto que su valor depende del valor de la inteligencia que la descubre, el cual previamente—siquiera por razones de método—ha sido puesto en duda y fuera de uso legítimo antes de toda crítica.

El principio de la crítica no puede ser, pues, el de la negación o duda universal—poco importa sea real o metódica, y aun positiva o negativa, mientras sea universal o total—ni siquiera el de la suspensión de este juicio, sino el de la reflexión crítica sobre su propia actividad, sin ninguna duda previa o suspensión de las certezas naturales.

Dirigido así el problema crítico hacia su verdadero objeto, sin deformación previa adoptada sin crítica de conocimiento—sea despojándolo *(idealismo)*, sea afectándolo de negación o duda de su valor *(escepticismo)*—y centrada la inteligencia en su verdadero objeto: el ser trascendente, aprehendido intencionalmente en la inmanencia de su propio acto a través de la intuición empírica, en cuyos datos existenciales concretos lo encuentra como *esencia* o constitutivo de lo mismo, la filosofía cartesiana es *sanada in radice*, sacada de la encrucijada a que estas dos deformaciones iniciales—*duda inicial universal y desvinculación del conocimiento y el ser*—, hijas ambas de su racionalismo, la habían conducido, y capacitada para desarrollarse, ya en pleno intelectualismo empírico, en un sano realismo crítico, conforme a las exigencias de la razón y de la experiencia, alimentada continuamente en su desarrollo vital por la realidad trascendente y sus exigencias ontológicas, siempre objetivamente presentes en el término intencional de su actividad inmanente.

OCTAVIO N. DERISI

Catedrático y Director del Instituto de Filosofía en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional y el Seminario Metropolitano Mayor "San José", de la Plata (República Argentina), y Director de la revista de Filosofía SAPIENTIA

LA LUZ NATURAL, SUPERVIVIENTE DE LA DUDA CARTESIANA

En 1596 nacía Descartes, y hasta 1637 no vió la luz el *Discurso del Método* [1]. Cuarenta años antes de madurar su primera publicación filosófica. Y, de este largo curso vital sólo ocho años, de los ocho a los dieciséis, infancia y adolescencia, estuvo Descartes sometido a un sistema didáctico de formación clásica en letras y filosofía escolástica. Desde la salida de "La Flèche" corrieron veinticinco años, que empleó avaramente en organizar su edificio científico y filosófico. Pero a diferencia de casi todos los pensadores de todas las épocas, apenas si consagró una mínima parte de este tiempo a la lectura y estudio de las doctrinas de otros. Descartes terminó sus estudios escolares con una inmensa desilusión de los libros, que cerró, se puede decir, al trasponer los muros del colegio para no volverlos a abrir sino con su pluma. La erudición histórica de Descartes es muy reducida y no rebasa los conocimientos rudimentarios de un escolar aplicado; en punto a filosofía queda en un Aristóteles escolástico, medieval, sin aquellos influjos neopla-

---

[1] En las citas textuales de Descartes nos referiremos siempre a la edición de CHARLES ADAM y PAUL TANNERY: *Oeuvres de Descartes* (París, 1897-1913) en 12 tomos, el último: *Vie et oeuvres de Descartes*, Etude historique par CH. ADAM, y un *Supplément et Index Général*.

Adoptamos las siguientes siglas:

Rech. = *Recherche de la vérité par la lumière naturelle*
Reg. = *Regulae ad directionem ingenii*
D = *Discours de la méthode*
M = *Meditationes de Prima Philosophia* (y su trad. francesa)
P = *Principia Philosophiae* (y su trad. francesa)
R 1 Ob. = *Responsiones ad 1as (2as 3as...) Objectiones*
R Inst. = *Respuesta a las Instancias de Gassendi a las 5as Responsiones*

En D,M y P notamos con un número romano la Parte, y en P, además, con un número arábigo, el capítulo o apartado. En paréntesis va el tomo y página de la edición Adam-Tannery. La numeración romana de las cartas corresponde a la misma edición. En las citas del texto francés hemos preferido seguir la adaptación de la ortografía moderna.

tónicos y agustinianos que en tantos científicos y filósofos de la época y en los mismos discípulos inmediatos de Descartes, Malebranche y Espinoza, se acusaron tan fecundos y revolucionarios.

Descartes experimentó un precoz desencanto de una didáctica en uso (y no precisamente por las deficiencias de La Flèche, que dió a Descartes lo mejor que entonces se servía en las instituciones docentes, como él mismo reconoció y agradeció), sino desencanto de todo adoctrinamiento superpuesto, desde fuera. Lo que no es igual a desencanto de la ciencia. Descartes es un enamorado de la ciencia, física, matemática y filosófica; desde el primer momento comprendió que ello valía toda una vida, y, efectivamente, no otro objetivo tuvieron sus primeros viajes y sus reclusiones voluntarias de Holanda después, mutilada su existencia en un saboreo de regusto solitario y egoísta, absorbido por sus invenciones científicas. Pero su campo de estudio fué el contacto directo con la experiencia en el ambiente más alejado de las aulas, como los campamentos guerreros, el hombre de la calle, los usos y maneras de los diversos pueblos y, junto a ésto, el inagotable terreno virgen de la propia vida interior, doblada en una reflexión que le hacía perder el papel de actor para actuar de espectador en el drama de la existencia [2]. Este hecho histórico, acaso único en la historia de la Filosofía, nos da la clave de ciertas características del genio cartesiano, desbordadamente autónomo, autodidacta, signado con una especial nota de sinceridad y primitivismo.

La ciencia fué el ideal de Descartes, pero una ciencia de nueva planta; el afán renovador que se respiraba en la atmósfera hizo presa en su espíritu con reduplicada vehemencia. Renovar, enmendar. Pero en vez de retocar el cuadro imperfecto, valía más borrarlo y empezarlo de nuevo por manos maestras [3]. Para enderezar el mal construído edificio lo mejor era comenzar por derribarlo hasta los cimientos [4].

Sin embargo, nunca imaginó Descartes solazarse con una visión de escombros. Su optimismo científico jamás le abandonó, y en el mismo umbral del método hará su profesión de declarado antiescepticismo [5].

---

[2] "me résolvant de ne chercher plus d'autre science que celle qui se pourrait trouver en moi-même, ou bien dans le grand livre du monde". *D, I* (VI, 9); "tâchant d'y être spectateur plutôt qu'acteur en toutes les comédies qui s'y jouent". *D, III* (VI, 28).

[3] "comme un excellent peintre... ayant premièrement passé l'éponge par dessus pour en effacer tous les traits" *Rech.* (X, 507-508).

[4] "de la jeter toute par terre, et d'en bâtir une nouvelle". *Rech.* (X, 509). Idea largamente amplificada en el *Discurso del Método* (II Parte).

[5] "tout mon dessein ne tendait qu'à m'assurer et à rejeter la terre mouvante et le sable pour trouver le roc ou l'argile". *D, III* (VI, 29).

Convencido de que la duda de por sí sola es estéril [6], la utilizará como medio necesario para preparar el ánimo y desarrollar un plan constructivo. Sería anacrónico atribuir a Descartes afanes nihilistas. A nadie aconsejaba seguir su camino sin gran cautela y garantía de éxito; sólo había de entrar la piqueta en lo poseído cuando ya se tenían a mano los materiales de la nueva construcción y una morada provisional mientras se hacía inhabitable la antigua y no se contaba aún con la nueva [7]. Todo el proceso de la duda, las cautelas y resguardos de una ética provisional, irán cuidadosamente medidas por la *razón* [8]. Tanto más fácil todo esto para Descartes, persuadido de una completa separación entre el orden de la práctica y de lo teorético; para él una inhibición total en lo último no comprometía la continuidad de la vida moral y religiosa, dado sobre todo que para obrar con seguridad nos bastan opiniones probables, que podemos seguir sin necesidad de cribarlas por un criterio de absoluta certeza [9].

La duda teorética que empujará Descartes hasta sus límites máximos, confesará él que ha sido metódica, exagerada, violentada; una vez superada, aludirá a ella como a una duda "hiperbólica", "metafísica", "risu digna" y aun ficticia [10]. Descartes entró en la tentación de la duda en la creencia de que era un camino seguro para instalarse en la verdad y en la realidad. Es cosa muy admitida en la interpretación de Descartes que éste no tomó nunca en serio la duda de la realidad de un mundo externo y corpóreo [11]. Síntoma inequívoco de este su realismo instintivo es el momento de angustia que aflora en un determinado pasaje de las *Meditaciones*, cuando explota el argumento de la perfección de la realidad objetiva de la idea, para deducir de ella la efectiva existencia de una causa externa, origen de aquella idea. La cosa es mucho más evidente para él que la argumentación, y se adivina un asomo de perple-

---

[6] "bien qu'il soit vrai que le doute seul me suffit pas pour établir aucune vérité, il ne laisse pas d'être util à preparer l'esprit pour en établir par après". *R Inst.* (IX, 205).

[7] *D, III* (VI, 22).

[8] Toda la III Parte del *Discurso*.

[9] "Sed haec interim dubitatio ad solam contemplationem veritatis est restringenda. Nam quantum ad *usum vitae...*" *P, I, 3* (VIII, 5). En la carta a Buitendiick (*Carta CCCXXXII*,-IV, 62) Descartes ha defendido expresamente la licitud de la duda puramente teorética, aun incluyendo en ella la existencia de Dios, basado en que esa actitud especulativa no compromete ni interrumpe la vida práctica de la voluntad.

[10] "hyperbolicae superiorum dierum dubitationes, ut risu dignae, sunt explodendae". *M, VI* (VII, 114); "inter hyperbolicas illas dubitationes, quas in prima Meditatione proposui". *R 4 Ob.* (VII, 226); "cum authorem meae originis adhuc ignorarem, vel saltem ignorare me fingerem". *M, VI* (VII, 77); "de summa illa dubitatione, quam saepe metaphysicam, hyperbolicam, atque ad usum vitae nullo modo transferendam". *R 7 Ob* (VII, 460).

[11] "revera esse aliquem mundum et homines habere corpora, et similia, de quibus nemo unquam sanae mentis serio dubitavit". *M, Synopsis* (VII, 16).

jidad angustiosa ante la posible precariedad del argumento que dejaría en el aire *lógicamente* la realidad de algo exterior al pensamiento [12]. Más patetismo creemos ver en esta humilde confesión que en las afectadas descripciones del final de la I Meditación con aquella comparación del cautivo que sueña estar libre y teme despertar.

Podemos dar por seguro que si efectivamente Descartes hubiera comprendido una ineficacia en su argumento para dar el salto de la perfección de la realidad objetiva de la idea al ser de fuera, hubiera suspendido su marcha metódica para buscar otra vía a tono con su realismo temperamental y fanático (fanático, en cuanto que subsiste sobre la fiojedad, casi reconocida, de su prueba).

Esto nos llevaría a calibrar el significado interno de la duda cartesiana (¿negación inicial?, ¿sólo suspensión de asentimiento?), pero no nos detendremos en este interesante aspecto y sólo notaremos algo sobre su alcance extensivo.

Es capital para la inteligencia de la duda cartesiana no mirarla como una duda hacia dentro, sino como una duda hacia fuera; inversamente a como suele plantearse en el moderno problema crítico; este sentido moderno, de una inquisición sobre la aptitud de la mente para alcanzar la verdad, puede decirse que es desconocido para Descartes. En rigor el mismo criticismo suyo es también y sólo metódico, no para instalarse y resolver ese determinado problema, sino como punto de partida. El problema crítico como tal no ofrecía a Descartes ninguna dificultad, y las consideraciones del presente trabajo lo aclararán suficientemente. El método para él fué una nueva entrada en el campo de la ciencia a partir de la duda; su preocupación es más buscar un punto de arranque de la ontología, con un comienzo ontológico, que hacer un tratado crítico. El se ufanaba ante los doctores de la Sorbona en su Epístola dedicatoria de haber realizado con un nuevo arte y más seguro el supremo ideal de la filosofía tradicional, demostrar racionalmente la existencia del alma humana espiritual y de Dios; éste era para él el contenido máximo de su Método. Las *Meditaciones*, que mutilan todo lo autobiográfico y lo físico que contenía el *Discurso*, no tienen otro fin [13]. Los *Principios*

---

[12] "Si vero nulla talis in me idea reperiatur (que yo no sea el autor de su realidad objetiva), nullum plane habebo argumentum quod me de alicujus rei a me diversae existentia certum reddat, omnia enim diligentissime circumspexi, et nullum aliud potui hactenus reperire". *M, III* (VII, 42).

[13] Tanto la carta dedicatoria a los Doctores de París como el Prefacio al lector, giran en torno a estos dos culminantes objetos de la Filosofía; "Quaestiones de Deo et anima praecipuas esse..." (*Epist.*,-VII, 1); "Quaestiones de Deo et de mente humana". (*Praef.*,-VII,7); "Dei existentiam... realem humanae animae a corpore distinctionem".

dedicarán una Primera Parte a aquellos mismos temas metafísicos y las tres últimas a las cuestiones científicas del mundo físico, astronomía y geología. El tema de mayor relieve epistemológico es el dedicado a la teoría del error (IV Meditación y una amplia sección de los Principios I Parte), que viene a ser para Descartes un problema psicológico de conflicto o inadecuación de facultades anímicas. La ciencia de la realidad le subyugaba, y ya en el mismo *Discurso del Método* (V Parte) no se resistía su impaciencia a la tentación de adelantar a sus lectores un resumen de sus Tratados sobre el Mundo y sobre el Hombre, con una fruitiva presentación de sus teorías cosmológicas y fisiológicas.

La duda, que manejó Descartes como arma de conquista del primer conocimiento científico de la realidad, es bien cierto que fué proyectada antes sobre el mundo de fuera que sobre el mundo interno del sujeto. En la *Recherche de la vérité* (de composición anterior en varios años al *Discurso*, fecha probable hacia 1628) contrapone Descartes su duda sobre las cosas de fuera a la certeza sobre el hecho de la duda y el propio sujeto [14]. En el *Discurso*, al recortar los límites de la duda inicial, habla de "las cosas que hubieran alguna vez entrado en el espíritú" [15]. Estas cosas son las ideas que de fuera han penetrado en la mente como por la puerta de los sentidos [16]. En las fórmulas generales no es rara la mención más precisa de las cosas materiales, "praesertim" [17]. Pero la expresión más depurada y más familiar a Descartes para señalar aquello de fuera que pone en entredicho, mientras procede a la empresa de reedificar, es las "opiniones,, las malas opiniones, todas las opiniones *recibidas* y no cribadas por sí mismo [18]. Más determinadamente ha llamado Descartes a estas opiniones "prejuicios", es decir, juicios anticipados o precipitados, que por influjo de una voluntad han

---

(*Epist.*,-VII,6); "à cause que mon principal dessein était de prouver la distinction qui est entre l'ame et le corps". *Carta CCCII, à Elisabeth.* II 665).

[14] "Quippe mea dubitatio circa eas tantum versabatur res, quae extra me existebant, certitudo vero meam dubitationem meque ipsum spectabat". *Rech.* (X, 525).

[15] "je me résolus de feindre que toutes les choses qui m'étaient entrées en l'esprit...". *D, IV* (VI, 32).

[16] "toutes les idées que je pensais ne pouvoir entrer en mon esprit que par la porte des sens... quarum cognitio non nisi ope sensuum ad te pervenit". *Rech.* (X, 514). En este pasaje de la *Recherche* termina el texto mutilado del original francés y lo que sigue sólo se ha conservado en la traducción latina, que desde este punto es trascrita por los editores de Descartes.

[17] "de rebus, omnibus, paresertim materialibus, possumus dubitare..." *M. Synopsis* (VII,12).

[18] "en déracinant toutes les mauvaises opinions que j'y avais recues". *D, II* (VI, 22); "toutes les opinions que j'avais reçues jusques alors en ma créance". *D, II* (VI, 13); "rejeter... les opinions qui s'étaient pu glisser autrefois dans ma créance". *D, II* (VI, 17); "toutes les opinions que les jugements que nous avons faits auparavant, ont laissé en notre créance". *R I Inst.* (IX, 204); "Mais je n'ai nié que les préjugés". (*Ibid.*, 206).

sido pronunciados anteriormente a la madurez crítica de un conocimiento personal claro y evidente. Bien conocida es la salvedad hecha por Descartes en gracia de las verdades de la fe [19] y de un código de moral provisional, que, por afectar sólo a la vida práctica, puede abrazarse firmemente aun con sólo un criterio de probabilidad.

Etapas de claridad.

La luz natural a salvo.—En el naufragio universal de la duda, Descartes vió al punto mantenerse a flote ciertas cosas que se resistían a la prueba del agua. Porque en realidad esa parece ser la eficacia de su duda, un poner a prueba de resistencia dubitativa todas las opiniones e ideas recibidas sobre las cosas, un lanzarlas todas al agua a ver cuáles irresistiblemente y aun a pesar del empuje extrínseco resistían a toda inmersión. De este naufragio provocado, artificial y metódico, y siempre con la secreta convicción de sumergir cosas bien provistas de salvavidas que las sacarían a la superficie, pero ya purificadas de adherencias ilegítimas de prejuicios, y metódicamente ordenadas, Descartes recogerá las primeras verdades que servirán de anzuelo para ir sacando las otras. Pero entendámoslo bien, Descartes no imaginó ni siquiera someter a este baño de prueba metódico lo que no caía bajo el denominador común de prejuicios u opiniones recibidas, concretamente, "*todo lo que me muestra la luz natural no puede ser dudoso*" [20]. Esta declaración solemne imprime forzosamente un giro peculiar al pensamiento cartesiano que desde ahora no será posible registrar como criticismo radical, ya que elimina del campo de investigación justamente lo que ocupará el primer plano en todo planteamiento típicamente crítico, a saber, la existencia de una luz natural primitiva a cubierto de toda duda. El "cogito" es el primer superviviente existencial de la duda, primera de las verdades de existencia, a las que exclusivamente apunta el método cartesiano; pero la realidad y vigencia del mundo de las verdades que llamaríamos de esencia instaladas en la propia facultad del sujeto y que denominamos complexivamente "razón" o "luz natural", en rigor ni puede llamarse super-

[19] *D, III* (VI, 28). De la sinceridad de Descartes en este punto no puede hacerse cuestión, ni pesan nada los dos o tres pasajes aducidos por Adam (XII, 553), como testimonios de una fe mantenida exteriormente por respeto a las circunstancias y de la primacía de lo filosófico sobre lo religioso, en el conjunto abrumador de otros testimonios mucho más claros, confirmados por una práctica constante de innegable sinceridad.

[20] "Nam quaecumque lumine naturali mihi ostenduntur... nullo modo dubia esse possunt". *M, III* (VII, 38).

viviente, sino más bien preservada del naufragio. Y hay en ello más; no sólo está convencido Descartes de la legitimidad de su facultad, lo de más es que en el mismo contexto antes aducido razona en el supuesto de que tiene que haber un último juez de apelación, él ya inapelable; y no pudiendo pensarse otra ulterior potencia que discrimine la legitimidad de la luz natural, ésta tiene que ser por fuerza el principio inconmovible, la roca o tierra firme [21] sobre la cual levantar el edificio. "Ninguna otra facultad puede haber de la cual *me fíe tanto como de esta luz* y que me pueda enseñar que aquellas cosas (las testificadas por la luz natural) no son verdaderas" [22]; y en la traducción francesa, seis años posterior al original latino, aún más explícito: "No sabría poner en duda nada de lo que la luz natural me hace ver como verdadero..., *yo no tengo en mí* ninguna otra facultad o potencia *para distinguir lo verdadero de lo falso* que me pueda enseñar que lo que me muestra como verdadero esta luz no lo es, y de la cual me pueda yo fiar más que de ella" [23]. La razón de que esta luz natural es la última instancia en que se resuelven nuestras apreciaciones sobre la verdad, con la íntima persuasión jamás inoperante en el espíritu de Descartes de ser aquel el decisivo instrumento puesto por Dios en nuestras almas para discernir lo verdadero de lo falso, es suficiente para que Descartes no caiga en la tentación de lanzar también este pedazo de su ser a la prueba de la duda. Justamente lo contrario de la pretensión criticista que lleva ante todo a hurgar las últimas e irresolubles bases del conocer. Para Descartes es la luz natural el arma e instrumento personal inalienable que, al par que se exime de autocrisis, nos estimula a no jugar nada a la carta sólo de las opiniones de los demás. Tan sólo se impondrá un recto *uso* de este tesoro personal, lo que es confirmación clara de su aceptada bondad nativa [24].

---

[21] *D, III* (VI, 29).

[22] "quia nulla alia facultas esse potest, cui aeque fidam ac lumini isti, quaeque illa non vera esse possit docere". *M, III* (VII, 38).

[23] "Je ne saurais rien révoquer en doute de ce que la lumière naturelle me fait voir être vrai... et je n'ai (d'autant que—en otra edición) en moi aucune autre faculté, ou puissance, pour distinguer le vrai du faux, qui me puisse enseigner que ce que cette lumière me montre comme vrai, ne l'est pas, et à qui je me puisse tant fier qu'à elle". *M, III* (IX, 30).

[24] "car Dieu nous ayant donné à chacun quelque lumière pour discerner le vrai d'avec le faux, je n'eusse pas cru me devoir contenter des opinions d'autrui". *D, III* (VI, 27); "lumen naturae, sive cognoscendi facultatem a Deo nobis datam, nullum unquam objetum posse attingere, quod non sit verum, quatenus ab ipsa attingitur, hoc est, quatenus clare et distincte percipitur. Merito enim deceptor esset dicendus si perversam illam ac falsum pro vero sumentem nobis dediset", y en la traducción se añade: "lorsque nous en *usons* bien". *P, I, 30* (VIII, 16; cfr. IX², 38); "realem autem habemus facultatem ad verum agnoscendum, illudque a falso distinguendum... Nisi haec

Naturaleza y contenido.

Esta luz natural ciertamente no la entiende Descartes en el sentido abstracto de una "ratio obiectiva" extremental, desvinculada del sujeto, sino como expresión del concreto entendimiento, "vim intelligendi", potencia psicológica inherente a cada hombre, y como todo lo finito, sujeto a grados [25]; variable cuantitativamente, aunque no cualitativamente al modo de los psicologismos posteriores. Es un algo divino, "nescio quid divini", alojado en la mente humana [26]. Inserta en la naturaleza del hombre no será una mera función natural; "natura" y "ratio" son dos términos distintos que podrán entrar en conflicto. A la "natura" van vinculados los movimientos espontáneos, los ímpetus naturales, que pueden, en circunstancias, inclinarme a creer lo que me disuade la luz natural [27]. La naturaleza, en un sentido técnico definido por Descartes, en cuanto compuesta de alma y cuerpo, me enseña cosas (de alcance práctico, útil para mi conservación) que no tienen que ver con lo que es recinto exclusivo de la mente [28]. Es designada a veces con la denominación vulgar de "buen sentido" o "sentido común" [29]. Es luz "natural", por oposición a la "luz sobrenatural" de la fe, oscura en su objeto, aunque más clara que toda luz natural en los motivos de creer [30].

Descartes ha dedicado amplias y repetidas explicaciones para fijar el contenido o tesoro primitivo de esta luz natural de la mente humana, común a todos los hombres. Primero son las nociones primitivas, como originales "por el patrón de los cuales formamos todos los demás conocimientos" [31]. En las *Regulae* las llama elementos o cosas simples y hace su catalogación en tres capítulos: "pure intellectuales", "pure materia-

---

facultas in verum tenderet, saltem cum ipsa recte utimur (hoc est, cum nullis nisi clare et distincte perceptis assentimur, nullus enim alius rectus ipsius usus fingi potest) merito Deus ejus dator pro deceptore haberetur". *R 2 Ob.* (VII, 144).

25 "non majorem vim intelligendi, sive non majus lumen naturale... quia est de ratione intellectus finiti ut multa non intelligat, et de ratione intellectus creati ut sit finitus". *M, IV* (VII, 60).

26 "Habet enim humana mens nescio quid divini, in quo prima cogitationum utilium semina... jacta sunt". *Reg. IV* (X, 373).

27 "spontaneo quodam impetu me ferri ad hoc credendum, non lumine aliquo naturali mihi ostendi esse verum. Quae duo multum discrepant...". *M, III* (VII, 38); "cum enim viderer ad multa impelli a *natura* quae *ratio* dissuadet, non multum fidendum esse putabam iis quae a natura docentur". *M, VI* (VII, 77).

28 *M, VI* (VII, 82).

29 *Rech.* (X, 518-521) y en el comienzo del *Discurso* (VI, 1).

30 *R 2 Ob.* (VII, 147-148).

31 "je considère qu'il a en nous certains notions primitives qui sont comme des originaux, sur le patron desquelles nous formons toutes nos autres connaissances". *Carta CCCII, à Elisabeth* (III, 665).

les" y "communes". Las primeras son las correspondientes al orden de la mente, como conocimiento, duda, ignorancia, acción de la voluntad "et similia"; las segundas corresponden al orden de lo corpóreo, como figura, extensión, movimiento; en el tercer apartado se incluyen los conceptos genéricos, como existencia, unidad, duración "et similia" [32]. A estos conceptos simples, estrictamente nocionales, agrega Descartes, ya desde las *Regulae*, aquellos principios primeros (indistintamente llamados por él nociones, axiomas o máximas) que fundan todo el proceso lógico del raciocinio, como el de igualdad comparada, y todos los que presiden el mundo metafísico [33]. En las múltiples ejemplarizaciones que Descartes presenta de estas "nociones" destacan con todo su relieve los dos máximos principios de contradicción y de causalidad [34].

El grupo de los otros principios no tan fundamentales, comprendidos en la vaga y familiar expresión de "similia", es reducido por Descartes a un número pequeño, relativamente, respecto de algunos aspectos del ser, como la mente y el espíritu [35]; pero tomado, en general, en un sentido absoluto es considerado, las más de las veces, como numeroso hasta hacerse difícil una enumeración completa [36]. En determinado momento Descartes ha descendido a trazar una lista de estos axiomas o nociones primeras [37]. Inspeccionando la catalogación dicha se advertirá que no ha pretendido en ella hacer un inventario completo, sino más bien selectivo y ciertamente con vistas a su mayor utilización dentro de su propio método. Así falta ahí el principio de contradicción, que consideró Descartes "superfluo e inútil" [38], para el menester de deducir una realidad existente, y en cambio queda representado el de causalidad con cuatro de los diez apartados de la lista.

Estos principios, máximas o nociones son llamados por Descartes "verdades eternas" [39] en el sentido tradicional de la palabra, son inna-

---

[32] *Reg. XII* (X, 419).

[33] "Huc etiam referendae sunt communes illae notiones... quarum evidentia nititur quidquid ratiocinando concludimus, haec scilicet: quae sunt eadem uni tertio...". *Reg. XII* (X, 419). Cfr. *P, I, 13* (VIII, 9).

[34] "ut quod percipiam in quod factum est infectum esse non posse, et reliqua omnia quae lumine naturali sunt nota". *M, VI* (VII, 82).

[35] "et il n'y a que fort peu de telles notions... nous n'avons pour le corps... que la notion d'extensión... et pour l'ame... celle de la pensée...". *Carta CCCII, à Elisabeth* (III, 665).

[36] "et alia innumera, quae quidem omnia recenseri facile non possunt". *P, I, 49* (VIII, 24).

[37] AXIOMATA SIVE COMMUNES NOTIONES. *R 2 Ob.* (VII, 164-166).

[38] "*impossibile est idem simul esse et non esse*, est superflue (proposición) et de nul usage". *Carta CDXL, a Clesselier* (IV, 445). Cfr. *Rech.* (X, 522).

[39] "ut veritas quaedam aeterna, quae in mente sedem habet, vocaturque communis notio, sive axioma". *P, I, 49* (VIII, 23).

tos en nuestro espíritu, aunque este innatismo peculiar ha sido repetidas veces explicado en el sentido atenuado de una disposición ingénita en nuestra alma para formar aquellas nociones en determinadas circunstancias y ocasiones, "sin recibirlas" de fuera, expresamente sin el concurso de los sentidos [40]. Son verdades y nociones de por sí claras y evidentes que no necesitan demostración ni meditación para comprenderlas [41] y por ello están al alcance de todos [42]. Imposible pensar en ellas sin creerlas verdaderas [43]; su indubitabilidad constituye una certeza tipo y ha cubierto muchas veces otras clases de conocimientos que sin ser más que prejuicios los hemos tenido equivocadamente por tan ciertos como si se tratara de "nociones comunes" [44].

Descartes piensa más en agustiniano que en aristotélico al considerar estas nociones y principios primitivos como ingénitos en el alma y sólo ocasionalmente dependientes de las impresiones de fuera, y reduce todo el secreto de la verdadera ciencia a saber encerrarse en este mundo interior de nociones, distinguirlas y aplicarlas solamente a aquellas cosas a las que pertenecen [45]. La tentación lulista, tantas veces repetida en la historia, de una "mathesis universalis" [46], de una lengua universal, ha vencido en determinados momentos a Descartes; para él una lengua así universal tendría su base en la filosofía, porque se reduciría a saber "bien pensar", distinguiendo y catalogando las nociones simples, de las que se componen todos nuestros conocimientos. Sólo que el barrer toda la hojarasca de significados confusos prendidos a nuestras palabras, se presenta a su espíritu como una labor ingente, de realiza-

---

[40] "Adeo ut nihil sit in nostris ideis, quod menti... non fuerit *innatum*, solis iis circumstanciis exceptis quae ad experientiam spectant... non quia istae res illas ipsas nostrae menti per organa sensuum immiserunt, sed quia tamen aliquid immiserunt, quod ei dedit *occasionem* ad ipsas, per innatam facultatem... efformandas". *Notae in Programma* (VIII², 358-359).

[41] "naturas illas simplices esse omnes per se notas". *Reg. XII* (X, 420); "des notions qui sont si claires d'elles-mêmes qu'on les peut acquérir sans méditation". *P, Préface à la trad. franc.* (IX², 5); "propositiones per se notas (en la trad. "qui n'ont pas besoin de preuve pour être connues") quas apud se invenient". *R 2 Ob.* (VII, 162).

[42] "non dubium est quin clare oc distincte percipi possint (añadido en la trad. "de plusieurs), bien que "non aeque ab omnibus percipiuntur" a causa de los diversos prejuicios, "praejudicatis opinionibus". *P, I 50* (VIII, 24).

[43] "tam perspicua, simulque tam simplicia, ut nunquam possimus de iis cogitare, quin ea vera esse credamus". *R 2 Ob.* (VII, 145).

[44] "Milleque aliis ejusmodi praejudiciis... quae... tanquam... a natura sibi indita, proverissimis... admisit" (añadido en la trad.: "et n'en avons non plus douté que s'ils eussent été des notions communes". *P, I, 71* (VIII, 36; cfr. IX², 59).

[45] "je considère aussi que toute la science des hommes ne consiste qu'à bien distinguer ces notions, et à n'attribuer chacune d'elles qu'aux choses auxquelles elles appartiennent". *Carta CCCII, à Elisabeth* (III, 665).

[46] *Reg. IV* (X, 378).

bilidad utópica (en esto más sensato y realista que Leibniz), sólo imaginable en un paraíso terrenal y en el mundo de las novelas [47].

Utilización en el método.

Hasta aquí se ha podido ver cómo Descartes ha definido su fe clara e imperturbada en la luz natural de la razón, en forma no muy diferente del sentir de la filosofía tradicional. Veamos ahora cómo, efectivamente, este presupuesto de su espíritu no arrollado en la prueba de la duda, sólo ilusoriamente universal, ha operado positivamente en su marcha investigadora tras de la verdad de las cosas. Notaremos esta eficacia luminosa en los tres momentos, antes, en y después del "cogito".

En el diálogo popular, que es la *Recherche de la vérité* (acaso la primera composición filosófica cartesiana, inacabada y no publicada por él), al producirse la primera formulación del primer principio, que no tiene la forma genérica del "cogito", sino la más concreta y ceñida del "*dubito, ergo sum*", ya asegura Eudoxo, personaje portavoz de Descartes, que anteriores a esa proposición son las nociones simples: "quid cogitatio, quid existentia", datos elementales que se han de presuponer como bases para todas las conclusiones que de ellas se deduzcan [48]. La verdad, con tan exultante gozo conquistada y registrada como la primera: "Je pense, donc je suis", no excluye, precisa Descartes en los *Principios,* sin duda recogiendo los ecos de una polémica que se ha prolongado en las *Meditaciones* y sus adjuntas *Objeciones,* el que antes que ella hubiera que saber qué es pensar, qué es certeza, existencia y *que para pensar es preciso ser* y otras semejantes [49]. Tan sólo flanqueaba al "cogito" una exclusión despiadada de prejuicios u opiniones incontroladas, pero no se dejaba por ello de "retener simultáneamente en la memoria todas las nociones [50]. El mismo acto de la duda, depurador más que destructivo, no era irracional y ciego, sino suponía ya una

---

47 *Carta XV, à Mersenne* (I, 81-82).

48 "quid dubitatio, quid cogitatio, quid existentia sit, ante sciamus, quam de veritate hujus ratiocinii: *dubito, ergo sum,* vel quod idem est; *cogito, ergo sum,* plane simus persuasi"; "antequam inde conclusiones... deducere potuerit". *Rech.* (X, 523-524).

49 "ubi dixi hanc propositionem, *ego cogito, ergo sum,* esse omnium priman... non ideo negavi quin ante ipsam scire oporteat, quid sit cogitatio, quid existentia, quid certitudo, item, quod fieri non possit, ut id quod cogitet non existat, et talia". *P, I, 10* (VIII, 8).

50 "sinon après l'avoir derechef examiné, quoiqu'on ne laisse pas pour cela de retenir les mêmes notions en sa mémoire". *R Inst.* (IX, 204).

razón de dudar [51], y a esta racionalización de la duda iban encaminadas todas las reflexiones de la I Meditación.

Donde adquiere dramatismo el empleo y actuación de la luz natural con todo su bagaje inexpropiable de nociones y principios es, sin duda, en el proceso de los primeros pasos constructivos a partir del "cogito". La vía de penetración dialéctica no es uniforme en las sucesivas formulaciones doctrinales, *Discurso, Meditaciones* y *Principios;* particularmente el orden de prioridad o consecuencia entre la existencia de Dios y el criterio del conocimiento claro y distinto, sufre choques y entrechoques que revelan una faceta interesantísima del pensamiento cartesiano. Sin detenernos ahora en ello, notaremos solamente que, tanto en el *Discurso* como en las *Meditaciones* y en los *Principios,* Descartes entrevera sus análisis inmediatos y existenciales del "cogito" y sus contenidos ideales con una desenfadada aportación de las nociones y principios de la luz natural, que ni por un momento alinea con las "cosas" que se van trabajosamente descubriendo y deduciendo. Con esta particularidad: en el *Discurso,* de contextura más popular y de sentido eminentemente autobiográfico y personal, la mención de aquellos elementos de la razón se hace en un estilo más bien directo y concreto: "je voyais clairement" [52]; la fórmula "luz natural" no aparece en todo el desarrollo probativo de la IV Parte. En cambio, en las *Meditaciones,* de contextura más académica e impersonal, como escrito para los teólogos doctores de la Sorbona, apenas se da un paso demostrativo a partir del "cogito" que no vaya refrendado con una mención explícita de la luz natural [53]. Contrasta la fatigosa marcha de los razonamientos con la meridiana claridad que envuelve los mismos principios o bases de argumentación aducidos, y que agotan el repertorio de expresiones luminosas: "lumine naturali manifestum est", "perspicuum est attendenti", "satis apertum est", "notum est". El principio de causalidad, eje fundamental de todo el proceso argumentativo, viene incesantemente repe-

---

[51] "à cause qu'il est besoin d'avoir quelque raison de douter avant que de s'y déterminer". *Ibid.*

[52] "je voyais clairement que c'était une plus grande perfection de connaître que de douter..." *D, IV* (VI, 33).

[53] "lumine naturali manifestum est tantumdem ad minimum esse debere in causa efficienti et totali, quantum in ejusdem causae effectu". *M, III* (VII, 40); "Perspicuum... est attendenti... adeo ut conservationem sola ratione a creatione differre sit etiam unum ex iis quae lumine naturali manifesta sunt" (*ibid.,* 49); "Satis enim apertum est nullum hic dari posse progressum in infinitum" (*ibid.,* 50); "lumine naturali notum mihi est illas a nihilo procedere" (*ibid.,* 44); "adeo ut lumine naturali mihi sit perspicuum..." (*ibid.,* 42); "notandum est, lumine naturali esse notissimum, nihili nullas esse affectiones..." *P, I, 11* (VIII, 8); "lumine naturali notissimum, non modo a nihilo nihil fieri; nec id quod est perfectius ab eo quod est minus perfectum..." *P, I, 18* (VIII, 11).

tido en sus varias formulaciones y derivaciones (concretamente el principio de la continencia formal o eminencial de la perfección del efecto en la de la causa, recitación fiel de cuanto sabía Descartes por su lejano aprendizaje escolástico del colegio). Como ya hemos advertido, en el *Discurso* estas mayores de los silogismos implícitos se presentaban por lo común en la forma concreta que caracteriza este escrito: "je voyais clairement", "je connus evidemment", "j'étais assuré" [54]; en las *Meditaciones* recobran preferentemente su propia forma impersonal y abstracta: "Omnem... fraudem et deceptionem a defectu aliquo pendere lumine naturali manifestum est" [55].

La luz natural va guiando con seguridad sorprendente los razonamientos de Descartes, alargando aquella clarividencia primitiva incontestada hasta regiones de aplicación determinada que sólo un optimismo científico como el suyo podía creer libres de toda duda, por ejemplo, que la percepción del entendimiento ha de preceder siempre a la determinación de la volunatd [56], que yo me hubiera dado todas las perfecciones de que tengo idea si me hubiera dado a mí mismo el ser [57]. Hasta regiones tan problemáticas hace descender Descartes el destello de la luz natural.

En el término de sus razonamientos, cortados por el patrón de una rígida dialéctica y metafísica tradicionales, sólo mudada la materia, y con las conocidas ofuscaciones de Descartes en la aplicación de los principios, él se sentía íntimamente satisfecho de haber recorrido un camino impecable de lógica y de clarividencia, "nada hay en todo esto (desde el *sum* hasta Dios por la consideración causal de la perfección de la realidad objetiva de su idea en la III Meditación) que a quien lo mire atentamente no le sea manifiesto por la luz natural" [58]; y en una impresión de conjunto de todas las *Meditaciones* asevera con énfasis que todos sus razonamientos son enteramente verdaderos e indubitables, en vista sobre todo de que los principios sobre los que ellos se han apoyado no son oscuros ni desconocidos, pues que han sido sacados todos de las más ciertas y evidentes nociones que se presentan a un espíritu que una duda general ha librado ya de toda clase de prejuicios [59]. Si algu-

---

[54] *D, IV* (VI, 33).
[55] *M, III* (VII, 52).
[56] "quia lumine naturali manifestum est perceptionem intellectus praecedere semper voluntatis determinationem". *M, IV* (VII, 60).
[57] *M, III* (VII, 48); *R 2 Ob.* (VII, 240); *P, I, 20* (VIII, 12).
[58] "Neque profecto quicquam est in his omnibus quod diligenter attendenti non sit lumine naturali manifestum". *M, III* (VII, 47).
[59] *R 6 Ob.* (VII, 446); más explícito aún en la traducción francesa (IX, 244).

no aún se resiste, no comprende Descartes que ello pueda provenir de otra fuente sino de que el tal renitente está aún dominado por la sombra de los prejuicios y no ha logrado situarse en la región pura de las primeras nociones, cuyo conocimiento es tan verdadero y evidente que nada lo puede ser más [60].

Ultimo sentido.

Si buscamos el íntimo sentido de esta exaltación cartesiana de la luz natural de la razón congénita en nuestras almas, hallaremos que es un eco de su inicial postura de enemiga frente a todo didactismo. Se operó en él, con el signo de una reacción extrema, un giro de repliegue sobre sí mismo que le llevó a valorar en demasía el propio tesoro interior (muestra de ello la pródiga aplicación y uso que de él hace). Ya en el comienzo de su producción filosófica, en las *Regulae*, preconizaba Descartes como único digno programa científico el cultivar tan sólo la luz natural de la razón, antes que dispersar las energías en mil temas exteriores del mundo de las ciencias físicas, puesto que la ciencia de la mente es primera y normativa para todas las demás que no pueden prescindir de aquélla [61]. Cierto que Descartes cultivó después con el mismo entusiasmo otras ciencias distintas de la ciencia de la mente. Pero para mirar el exterior, nada más adecuado que el mismo prisma de la mente; en vez de mendigar doctrinas ajenas, interrogarse a sí mismo, considerando sólo lo que dicta la luz natural [62]. En su desbordado entusiasmo por este mundo interior, Descartes daba de barato cuanto la antigua Lógica había construído con todas sus complicadas reglas y artificios de argumentación, que, a su juicio, no tenían otra eficacia que corromper y entenebrecer la natural luz que hay en nosotros [63] Cuando por sí solo obra este "buen sentido" y luz natural, ya más seguro y con menos peligro de errar que con todas aquellas trabas [64].

El contraste entre el mundo interior y el exterior (doctrinas y opiniones recibidas) se perfila con tintes de conflicto y señala el límite del

---

[60] *R 2 Ob.* (VII, 135).

[61] "cogitet tantum de naturali rationis lumine augendo". *Reg. I* (X, 361).

[62] "ad naturae lumen attendere, interrogare meipsum". *R 1 Ob.* (VII, 107-108).

[63] "nihil puro rationis lumini superaddi potest, quod illud aliquo modo non obscuret". *Reg. IV* (X, 373).

[64] "ad veritates difficillimas, modo recte ducamur, detegendas, *sensum* duntaxat *communem*... requiri existimo". "Cuncta haec dicuntur peragunturque sine Logica, sine regula, sine argumentandi formula; *solo lumine rationis* et *sani sensus*, qui ubi solus per se agit, erroribus minus est obnoxius". *Rech.* (X, 518, 521).

dejo pesimista que trabajó el espíritu de Descartes en las primeras fases de su actitud criticista e independiente. Me persuado—dice él—que hay en nosotros naturalmente infundidas por la naturaleza ciertas semillas de verdades, que vamos enturbiando (que extinguimos, textualmente) "leyendo y oyendo cada día tantos diferentes errores" [65].

Máxima confianza en la bondad natural y primitiva de una mente poseedora de la luz natural, y máxima desconfianza de un mundo de refinamiento científico atiborrado de doctrinas y opiniones que previenen y pervierten nuestra propia facultad. La visión pesimista de Rousseau sobre la sociedad corruptora de la natural bondad primitiva del individuo autónomo y solitario, tuvo un precedente original en Descartes en el particular campo de la razón teorética. Descartes, abstraído del mundo de los libros y de los hombres por muchos años, creyó y practicó este rousseaunismo (si vale lo anacrónico de la comparación) epistémico con mayor sinceridad y consecuencia quizá que Rousseau su autonomismo ético y social. Nos queda ver si Descartes efectivamente se mantuvo constante en este culto de la luz natural pura, exonerada de adherencias malignas de prejuicios ajenos y propios.

Claroscuro y sombras.

Novedad cartesiana.

Mucho fantaseó Descartes sobre la novedad de su método. La verdad es que, a pesar de sus declamaciones contra el saber antiguo como abstracto e inútil, él mismo no ha dado un paso sin echar mano de todos los recursos del arte tradicional. Sólo un antiprejuicio de signo inverso le hizo temáticamente renegar en bloque de la doctrina recibida en sus primeros años, que no fué en buena parte sino cauce y disciplina de la misma luz natural por él exaltada. Descartes se ilusionó con la sorpresa de un método que, dejando a un lado los principios generales en su validez infecunda, se pegaba al terreno de una realidad viva, conquistada palmo a palmo. Bien cierto es que la Escolástica, contra el parecer de Descartes, no se limitó a airear entidades y principios abstractos, ni fió de solos ellos el progreso de la ciencia, sino que realizó la fecunda unión de aquéllos con una materia existencial y concreta. La verdadera

65 "Sed mihi persuadeo prima quaedam veritatum semina humanis ingeniis a natura insita, quae nos, quotidie, tot errores diversos legendo et audiendo, in nobis extinguimus". *Reg. IV* (X, 376). Cfr. *D, VI* (VI, 64).

novedad de Descartes estuvo en la elección de ese elemento y punto de apoyo material en que se jugara la energía potencial de los principios. En vez del mundo externo corpóreo, no problematizado por la filosofía escolástica, Descartes se tornó hacia la realidad del propio sujeto, poniendo entre paréntesis metódicamente todo lo de fuera. Y el mismo comienzo del hilo, el sujeto pensante, sólo lo aceptó prendido a un artificioso conato de duda. Si es verdad que ésto era nuevo para una mentalidad escolástica de tipo aristotélico-tomista, no lo fué en absoluto para la tradición agustiniana que, sin conocerlo Descartes [66], había ya explorado estos caminos de interioridad y de duda [67], si bien con especiales características que no permiten igualar sin más la duda agustiniana con la cartesiana, de mucho mayor alcance fundamental y sistemático esta última. Descartes, lo mismo que los antiguos, hubo de amasar este hecho primero, la realidad existencial del "cogito, exīsto" con toda la teoría de principios absolutos para avanzar de una realidad a otra.

Descartes proclama el criterio universal de la idea clara y distinta como instrumento mágico, máximo descubrimiento suyo, con el cual, ya purificado de prejuicios por la duda, sin apoyos extrínsecos sospechosos, se promete enderezar los pasos de la ciencia y abrir a ésta dilatados horizontes.

Pero este criterio de la idea clara y distinta, en realidad, no es algo ajeno a la luz natural; no es sino ella misma en su puro brillo, purificada de adherencias perturbadoras y aplicada a las cosas en la forma de un concepto o conocimiento intelectual nítido. La virtud de esta cristalización de la luz natural en el concepto claro y distinto es más negativa que positiva; no algo sobre ella, sino ella misma en su pureza, reflejando transparencialmente la verdad objetiva de las cosas. Se podrá establecer la ecuación entre conocimiento intelectual evidente y certeza verdadera. Intelectual; ésta es la más relevante depuración operada por el método de Descartes; no el sentido, ni la fantasía, sino el entendimiento es el que lleva la marca de la certeza cuando tiene percepciones evidentes [68]. En ella estribará Descartes para asegurarse aún en aquella

---

[66] Cfr. *Carta CCXIX* (III, 247). Ante la insinuación del que le escribe acude a consultar el pasaje (*De Trinitate*) en la biblioteca pública. Puede notarse en este fragmento de carta conservado la caracterización hecha por Descartes de las diferencias entre su "cogito" y el agustiniano.

[67] Pueden verse entre otros los siguientes pasajes: *Soliloq., l. II, c. 1* (PL, 32, col. 963); *De Trinitate, l. X, c. 10* (PL, 42, col. 981); *De beata vita, c. 2* (PL, 32, col. 963); *De vera Relig., c. 39* (PL, 34, col. 154); *De libero arbitrio, l. II, c. 3* (PL, 32, col. 1243).

[68] "la certitude n'est pas dans les sens, mais dans l'entendement seul lorsqu'il a des perceptions évidentes". *P, Préface à la trad. franc.* (IX², 7).

coyuntura que torturó más su espíritu con un escrúpulo mordaz e importuno, el sueño. Sueñe o vele, lo que yo conozca con evidencia de razón (no de sentido ni fantasía) será verdadero [69].

Podemos en una palabra afirmar que la luz natural, aceptada primitivamente por Descartes como foco último de luz y de conocimiento ante toda crítica, y utilizada amplia y desembarazadamente en los primeros fundamentales pasos del método, resurge con un nuevo nombre en el molde reflejo de la idea clara y distinta del entendimiento; la idea clara y distinta, como criterio cierto de verdad existencial, tras la que va Descartes, será la luz natural enfocando una determinada materia o contenido del mundo de los seres.

No descenderemos aquí a hacer crisis de la peculiarísima aplicación que Descartes ha hecho de este su criterio; su exclusivismo despótico con que se han cercenado de las cosas toda aquella zona varia y compleja de realidad que se resiste a una inteligibilidad matemática, residuo temperamental y educacional de Descarte; del yo pensante se elimina el cuerpo (sólo después reunido al alma en unidad substancial por feliz inconsecuencia); del cuerpo material todo lo sensible cualitativo inencajable en un esquema geométrico que se satura con la abstractizada cuantidad extensa y móvil. El entendimiento no aguarda humilde una información sobre las cosas, laboriosa y siempre inadecuada, venida de fuera, de un campo de seres que no es su hechura, sino que, constituído en árbitro demiúrgico, expulsa cuanto no aprehende al punto como inteligible y lo exorciza como residuos prendidos en las mallas oscuras y deformadoras de los sentidos, que para Descartes no tienen precisamente la función de conocer y representar los objetos, sino de estimular los principios motores del organismo con miras a su utilidad vital.

Nos interesa ahora más que nada seguir la trayectoria de la luz natural bajo su nueva expresión.

¿Un criterio o dos criterios?

El que recorre las *Meditaciones* después de leer el *Discurso* no podrá evitar un sentimiento de perplejidad ante las vacilaciones con que aquí nace el criterio fundamental de la verdad. A continuación del "videor pro regula generali posse statuere illud omne esse verum quod

---

[69] "car enfin, soit que nous veillions, soit que nous dormions, nous ne nous devons jamais laisser persuader qu'à l'évidence de notre raison", teniendo también en cuenta que nuestros "raisonnements ne sont jamais si évidents ni si entiers pendant le sommeil que pendant la veille". *D, IV* (VI, 39-40).

valde et distincte percipio" [70] suena estridente el "verumtamen" de la réplica que, después de varios lances triunfalmente superados, viene al fin a imponerse con el descorazonador: "non possum non fateri siquidem velit, facile illi esse efficere ut errem etiam in iis quae me puto mentis oculis quam evidentissime intueri" [71]. Y la resolución definitiva, fatal para el criterio: "examinare debeo an sit Deus, et si sit, an possit esse deceptor; hac enim re ignorata, non videor de ulla alia plane certus esse unquam posse" [72].

Regla general, sometida a una condicional, siquiera sea "valde tenuis" y por decirlo así metafísica (sutil, de pura argucia), la razón de dudar" de que está colgada esa condición, basta para descalificarla como criterio absoluto y general. Y, sin embargo, Descartes, un momento antes, se ha afirmado en la verdad del "cogito" frente a toda hipótesis, aun de la extrema, de que sea objeto de un engaño, "haud dubie igitur ego etiam sum, si me fallit; et fallat quantum potest" [73].

Ocurre una vehemente sospecha de pensar si Descartes ha sido enteramente fiel al caracterizar e interpretar su "cogito" y más concretamente en descubrir el verdadero e íntimo criterio con que tan inquebrantablemente se ha sostenido en la primera verdad sacada a flote. Al formularlo él como la idea o conocimiento intelectual claro y distinto, ¿no habrá inconscientemente tergiversado en algo su propio hecho fundamental? Porque si el "cogito" despide de sí un criterio hecho a la medida del mismo "cogito", tan inconmovible como él, no se comprende por qué al aplicarlo a otra materia, v. gr., a la proposición matemática $3 + 2 = 5$ (ejemplo de Descartes) pierde sus aceros y capitula ante una circunstancia. Surge la duda de si Descartes soñaba ya de antemano en la idea clara, entendida muy a su manera, y la erigió victoriosa tan pronto le ofreció ocasión la primera verdad obtenida, sin haberse previamente asegurado, en un análisis detenido y sincero, de que existía un nexo absolutamente irrompible y compenetrativo entre el "cogito" y esa idea clara. El fundamento de esta duda nuestra es claro: el "cogito" y su correspondiente criterio subsisten aún frente a la hipótesis; la idea clara, en cambio, cede.

Esta disparidad da más que motivo razonable para creer que en la inquebrantable firmeza del "cogito" ha operado algo más que la desnuda idea o concepto claro. ¿Tendríamos en realidad dos criterios de cer-

---

[70] *M. III* (VII, 35).
[71] Ibid., 36.
[72] *Ibid.*
[73] *M. II* (VII, 25).

teza, uno el que preside el "cogito" y otro la idea clara con el lastre de la condicional Dios veraz? Uno se siente impelido a creer que, efectivamente, Descartes en el "cogito" se vió accionado no simplemente por la idea clara, sino acaso por la palpabilidad e inmediatez presencial y lúcida del dato experimental del propio pensar, y que precipitadamente lo interpretó como mera idea clara, la cual no falta en la proposición $3 + 2 = 5$.

Sin embargo, creemos que en realidad no hay sino un único criterio que Descartes no ha formulado expresamente, pero que late en el fondo de su pensamiento, y que en sus vacilantes y confusas explicaciones ha vertido suficientes elementos para sacarlo a luz. Tratemos de descubrirlo, pues acaso nos revele algo muy trascendental para apreciar la evolución que se ha operado en el espíritu de Descartes frente a la luz natural de la razón.

Cuando Descartes quiso hacer un expurgo de su mente adoptó como criterio de eliminación (metódica, provisional) todo aquello que pudiera ponerse en duda. El primer principio es lo primero de lo que no podía en modo alguno desprenderse aun esforzándose por encerrarlo en el paréntesis de la duda; todas las mallas de la duda saltaban al querer aprisionar en ellas el hecho ineludible de existir mientras dudaba. Podemos establecer una doble ecuación antes y después de la duda:

Suspendo asentimiento = Todo lo dudable.
Admito como verdadero = Lo no dudable.

Cuando Descartes establece la idea clara como criterio último y universal de lo verdadero, seguramente está persuadido de que lo que él ha salvado del naufragio de la duda es lo concebido clara y distintamente. La vacilación que experimenta al enfrentar la idea con el posible, excogitable Dios o genio falaz, hubiérala vencido fácilmente de mantenerse firme en la evidencia conceptual, como había hecho al imaginar que alguien le engañara cuando creía existir mientras pensaba y dudaba. La debilidad cartesiana en este punto crítico, lógicamente desorganizaba toda su marcha metódica. En seguida vendría la objeción de círculo cometido en la demostración; si condicionaba a la existencia de Dios veraz la evidencia intelectual, ¿con qué evidencia ascendía a Dios?

La objeción de círculo.

La reacción de Descartes ante esta impugnación dialéctica, formulada por primera vez en las *Segundas Objeciones* y luego renovada en las *Cuartas* y en las *Instancias* a las *Quintas Respuestas* es singularísima y puede, más que ninguna otra consideración, manifestarnos su pensamiento. Lo primero, Descartes no ha creído en tal vicioso razonamiento circular, y de sus palabras sinceras podemos deducir que no tuvo conciencia en el decurso de las *Meditaciones* de haber caído en tal falta lógica [74]. En los *Principios*, posteriores a la controversia de las *Objeciones*, se repite sustancialmente el proceso demostrativo de las *Meditaciones*, aunque allí la prueba ontológica de Dios precede a la causal, pero se sigue asentando que es imposible saber nada cierto sin conocer antes al Autor que nos ha creado [75]. En segundo lugar, y consiguientemente, Descartes no se sorprende poco ni mucho por la objeción de círculo ni cree debe alterar por ello sus razonamientos, sino sólo enmendar la inteligencia que de ellos tiene el objetante. Su respuesta escueta (y a ella hace eco fiel siempre que revierte la cuestión; señal patente de que no desencadenó en su espíritu una nueva problemática), es primeramente que él ha requerido la certeza previa de la existencia de Dios, no para las primeras nociones y principios, cuyo conocimiento no merece el nombre de ciencia, sino para las conclusiones, y ciertas conclusiones [76]; ahora bien: Descartes sólo ha utilizado para demostrar a Dios aquellas nociones y el hecho de la propia existencia que él expresamente salvó a toda hipótesis. Nosotros vamos a prescindir aquí de una más detenida discusión de la eficacia resolutiva de la réplica cartesiana. Nos interesa más la doctrina que con esa ocasión se nos da. Podemos sistematizar así el pensamiento de Descartes:

1. Las primeras nociones y principios están a cubierto de toda hipótesis. Esta afirmación es clara y está en consonancia con las repeti-

---

[74] "quod circulum non commiserim... jam satis in resp. ad sec. Obj., n. 3 et 4 explicui, distinguendo scilicet id quod reipsa clare percipimus, ab eo quod recordamur nos antea clare percepisse. Primum enim nobis constat Deum existere quoniam ad rationes quae id probant attendimus; postea vero sufficit ut recordemur nos aliquam rem clare percepisse, ut ipsam veram esse simus certi, quod non sufficeret nisi Deum esse et non fallere sciremus". *R. 4 Ob.* (VII, 245-246).

[75] *P. I, 13* (VIII, 9).

[76] "Tertio, ubi dixi nihil nos certo posse scire, nisi prius Deum existere cognoscamus, expressis verbis testatus sum me non loqui nisi de scientia earum conclusionum, quarum memoria potest recurrere, *cum non amplius attendimus* ad rationes ex quibus ipsas deduximus. Principiorum enim notitia non solet a dialecticis scientia appellari". *R 2 Ob.* (VII, 140).

das protestas de Descartes y con su postura inicial frente a la ciencia y la incorruptibilidad primitiva de la razón natural. Podría con todo no parecer tan consecuente con las descripciones de la generosa e hiperbólica hipótesis; si yo soy fabricado con un vicio radical en mi ser, no se ve por qué las primeras luces de mi espíritu no pueden ser engañosas. Pero es curioso notar que Descartes, cuando ha querido puntualizar los límites de este engaño posible, lo ha localizado por lo común no en las mismas nociones o luces primitivas, sino en el *uso* que de ellas se hace [77]. El *engañarse* cartesiano podría interpretarse a la luz de incontables pasajes como un error en la aplicación de la luz natural a los objetos, un realizar mal la operación de la mente sobre una determinada materia, y no falacia de la misma luz; un mal dirigir o administrar una luz buena. Como si la luz natural de la mente se presentara a Descartes como un hecho primitivo e inmediato, a la manera del "cogito"; la luz puede ser mucha o poca o ninguna, pero ella misma no podrá ser sombra, luz oscura, falsa. Cabrá, pues, el engaño por torpeza o precipitación en la operación, en el uso, es decir, en las conclusiones, y tanto más cuanto más alejadas del foco originario.

Esto nos podría llevar a persuadirnos que cuando Descartes ha condicionado la evidencia y la ha subordinado a una condición extrínseca, la existencia de Dios, ha querido referirse a las verdades de evidencia *mediata*, y ésto parecen sugerirlo multitud de pasajes. Pero se pregunta uno entonces qué puede hacer la condición de Dios veraz para enmendar un posible mal funcionamiento de la mente o para apoyar un proceso racional rectamente hecho. No es ciertamente la evidencia mediata de las conclusiones lo que es corroborado por la existencia de Dios.

2. Descartes ha afirmado con claridad que la condición de Dios veraz es un soporte de nuestra memoria. Esta aseveración, frecuentemente repetida, no dejará de sorprender y desorientar [78]. ¿Qué puede hacer la condición de Dios para que el *recuerdo* de un proceso mental, que se supone rectamente hecho, dé más validez a su legitimidad? Si la me-

---

[77] "nonnullos errasse in talibus (*"se sont mépris* en raisonnant sur de telles matières", las demostraciones matemáticas). *P, I, 5* (VIII, 6; la trad. IX², 26-27); "parce qu'il y a des hommes qui *se méprennent* en raisonnant... et *font des paralogismes...*" *D, IV,* (VI, 32): "ut fallar quoties duo et tria simul *addo* vel *número* quadrati latera". *M, I* (VII, 21).

[78] Descartes se ha expresado en la IV Parte del *Discurso* de un modo general sobre la conexión entre la idea clara y la condición Dios veraz. Sus palabras más bien sugieren allí (VI, 38-39) una subordinación absoluta. En las *Meditaciones* y en la subsiguiente controversia de *Objeciones y Respuestas*, el sentido de aquella conexión se ha puntualizado y recortado. A esta explicación más aquilatada (sin negar que haya habido algún retroceso en la mente de Descartes) y firmemente después sostenida nos atenemos en nuestra interpretación.

moria me testimonia fielmente, y ésto no lo pone en duda Descartes, un proceso impecable de encadenamientos racionales, ¿qué más me hace falta para tener hoy ciencia cierta de lo que supe ayer? Las palabras: "cum non amplius attendimus ad rationes ex quibus ipsas deduximus" [79] nos orientan sobre esta declaración para Descartes familiar y constante, señal clara de ser expresión fiel de su pensamiento. El refuerzo de la condición Dios veraz entra más en el orden *psicológico* que el *lógico;* no es que la evidencia de lo deducido esté suspendida antes de Dios, sino que en un tiempo posterior, yo, no influído ya actualmente por los motivos evidenciantes, soy sensible al escrúpulo de ser acaso engañado. No es Dios una premisa lógicamente anterior a mis conclusiones, sino una última seguridad que deshace un escrúpulo vano. La vanidad de este escrúpulo en la mente de Descartes que ahora interpretamos, la evidencia, aparte las confesiones del mismo Descartes, de la futilidad y extravagancia de la hipótesis, la también vanidad y futilidad de la función catalítica que se asigna a la condición. Y la prueba de ello es que Descartes reconoce que cuando *atiendo* a los motivos y razones, entonces, *aun proponiéndome* la hipótesis de un Dios o genio falaz, no me impresiona [80]. En el pasaje aducido de las *Meditaciones* nótese, lo que es trascendental, que en esa seguridad inconmovible aun ante la hipótesis extrema, no sólo incluye Descartes la propia existencia, sino aun las proposiciones matemáticas "et similia". De modo que lo tan evidente como la propia existencia y las verdades matemáticas y otras semejantes, cuando *atiendo* ("me converto") a su evidente racionabilidad, no hay hipótesis que conmueva mi persuasión. No es, pues, problema de inmediatez experimental o de evidencia abstracta, sino de influencia actual o lejana de los motivos de por sí evidentes. En un pasaje posterior, en la Meditación V, ha desarrollado Descartes a plena luz su teoría [81], y en los *Principios* la reproduce idéntica [82]. Aparece así,

[79] *R 2 Ob.* (VII, 140) y después: "sed quia instarum rationum possumus *oblivisci*, et interim recordari conclusionum ex ipsis deductarum". (*Ibid,* 146).

[80] Sólo teniendo en cuenta esta explicación cobran plena luz las de otro modo enigmáticas palabras estampadas por Descartes ya en la primera discusión de la hipótesis perturbadora, en el umbral de la *III Meditación*: "quoties haec... opinio mihi occurrit, non possum non fateri, siquidem velit, facile illi esse efficere ut errem etiam in iis quae me puto mentis oculis quam evidentissime intueri; *quoties* vero ad ipsas res quas valde clare percipere arbitror *me converto,* tam plane ab illis persuadeor, ut sponte erumpam in has voces, fallat me quisquis potest, nunquam tamen eficiet ut nihil sim... vel forte etiam ut duo et tria simul juncta plura vel pauciora sint quam quinque, vel similia, in quibus scilicet repugnantiam agnosco manifestam". *M, III* (VII, 34-36).

[81] "Etsi enim ejus sim naturae, ut *quandiu* aliquid valde clare et distincte percipio, non possim non credere verum esse, quia tamen ejus etiam sum naturae ut *non possim obtutum mentis in eandem rem semper defigere*... recurratque saepe memoria judicii ante facti, cum *non amplius attendo* ad rationes propter quas tale quind judicavi, rationes aliae afferri possunt, quae me, si Deum ignorarem, facile ab opinione dejice-

pues, la condicional Dios veraz cada vez con más claridad como un mero refuerzo psicológico, de una facultad cognoscitiva peculiar. la del hombre, que no tiene en su mano el actuar constantemente ante sí la evidencia de las razones y ha de pedir el auxilio de la memoria, que sólo de un modo vago le reconstruye el anterior proceso probativo, del que lo único que se destaca con nitidez es la conclusión final. Suficiencia lógica de razones, no correspondida adecuadamente por una suficiencia psicológica de atención a ellas en una fase posterior a su primer conocimiento, en el momento del solo recuerdo [83].

Parecerá extraña esta solución inesperada, después de haber Descarte alreado con tanto énfasis la imprescindibilidad de la condición. Es achaque no infrecuente en Descartes esta desproporción entre lo anchuroso de sus posturas problemáticas, como la fantaseada universalidad de la duda inicial, y la dimensión reducida que recobran sus problemas en el momento de la sinceridad al delinear las soluciones. A pesar de confesar la exigua probabilidad de la hipótesis perturbadora de un ser engañador, Descartes la aceptó, y declaró muy solemne y precipitadamente que no habría seguridad de nada mientras no fuera despejada. Y tercamente insistió en negar al ateo (que carece de aquel apoyo psicológico) una auténtica ciencia, ni matemática [84], y sólo le concedió una cierta *persuasión*, que precisamente tiene lugar allí donde queda un resquicio para la duda [85]. Sólo reconstruído aquel refuerzo, la persuasión pasa a ser ciencia verdadera. Es decir, aun siendo un mero refuerzo psicológico, adquiere la categoría de prerrequisito científico.

---

rent..." "nec possum non credere id verum esse, *quandiu ad ejus demostrationem attendo*... Postquam vero percepi Deum esse..., etiamsi non attendam amplius ad rationes, ...nulla ratio contraria afferri potest quae me ad dubitandum impellat". *M, V* (VII, 69-70). Estas últimas palabras confirman la virtualidad en definitiva psicológica y subjetiva asignada a la condición Dios veraz; librarme de la duda.

[82] "haec et talia sibi persuadet vera esse, quandiu ad praemissas, ex quibus ea deduxit, attendit. Sed quia non potest semper ad illas attendere, cum postea recordatur se nondum scire, an forte talis naturae creata sit ut fallatur, ... videt se merito de talibus dubitare... priusquam suae authorem originis agnoverit". *P, I, 13* (VIII, 9).

[83] Convendrá tener presente la singular teoría de la memoria que Descartes ha expuesto en las *Regulae*, y el papel, en su concepto, relevante que juega en el conocimiento científico: "memoria a qua pendere... certitudinem conclusionum, quae plura complectuntur quam uno intuitu capere possimus" *Reg. XI* (X, 408). Descartes ha propuesto un sistema de entrenamiento psicológico para recorrer fácilmente con el pensamiento toda la serie de proposiciones que se tocan como anillos de una cadena, hasta dominar todos los pasos del primero al último como en un simple intúito. La memoria suple aquella visión cuasi intuitiva de las razones cuando no se actúan en la mente del modo explicado. Cfr. *Reg. VII y XI* (X, 387 ss., 309).

[84] "omnis scientiae certitudinem et veritatem ab una veri Dei cognitione pendere". *M, V* (VII, 71). Cfr. *R 2 Ob.* (VII, 141).

[85] "Quae duo ita distinguo ut *persuasio* sit, quum superest aliqua ratio quae nos possit ad dubitandum impellere, *scientia* vero sit persuasio a ratione tam forti, ut nulla unquam fortiori concuti possit". *Carta CXC, à Regius* (III, 64-65).

El verdadero criterio.

Dado todo ésto, que parecería tan extraño si no lo corroborara Descartes con repeticiones casi textuales cuantas veces ocurre dar su solución y explicación, se pregunta uno por qué Descartes ha valorado tanto aquel momento psicológico, hasta hacer depender de él todo el éxito del conocimiento científico. Creemos descubrir aquí una resonancia del vicio de origen del primer principio cartesiano. El criterio de la idea clara, concepto intelectual evidente, fué innegablemente la intención de Descartes y hubo en él una honrada convicción de que así se deducía de su primera verdad conquistada. En realidad no hubiera sido sino el criterio tradicional, es decir, el de la transparencia objetiva del objeto a través de la luz natural de la mente humana. Pero en el mismo nacimiento, o renacimiento de este criterio en el método cartesiano, se le pegó el vicio inicial del "cogito" al que nació unido. Descartes, efectivamente, acepta el "cogito", no tanto por claro y distinto, ni estrictamente por inmediato, cuanto por *indubitable;* lo claro y lo inmediato estaban en él, lo bañaban por entero; pero Descartes, obsesionado con su duda, recogió allí en lo íntimo y aún quizá inconsciente de su espíritu sólo lo indudable. Si luego requiere la condición de Dios veraz como arrimo de la idea, no es para conferirle nueva luz, objetiva, motivante, sino porque sólo así se aleja un escrúpulo que hace tambalear el asentimiento, cuando no faltan las razones, sino sólo están situadas a cierta distancia psicológica del espíritu, lo suficiente para no presionar actualmente, subjetivamente, como cuando se da una atención o conversión hacia ellas. Queda entonces un resquicio tenue para prestar atención al escrúpulo vano de haber sido engañado por un Dios o genio falaz, escrúpulo que se disiparía actuando ahora aquellas motivaciones racionales pasadas, o teniendo en todo momento a mano la certeza de Dios veraz contra la hipótesis del ser engañador; es decir, una vez más, viene requerida la condición para hacer por todos los lados *indubitable* a mi espíritu la verdad en cuestión. En resumen: el criterio de fondo que secretamente opera en el espíritu de Descartes, a pesar de su otra formulación, no es la idea clara ni la inmediatez del "cogito", sino la *indubitabilidad.* Se agarró al "cogito" porque era lo único que se le resistía a la duda [86]. Y lo que pudo ser un legítimo instrumento para superar

[86] Se notará cómo el lado subjetivo interfiere con el objetivo hasta dominarlo en la descripción que hace Descartes del primer hecho: "repugnat enim ut putemus id quod cogitat non existere". *P, I, 7* (VIII, 7), y en la traducción: "car *nous avons tant de répugnance à concevoir* que ce qui pense, n'est pas véritablement au même temps qu'il pense". (IX², 27).

una postura de escepticismo (actitud subjetiva), desorganizó todo el íntimo pensar de Descartes; y cuando comienza a levantar el edificio enarbolando una evidencia de luz natural, como transparencia objetiva del ser, se le enrosca a esa luz natural el elemento subjetivo de una sensibilidad filosófica hiperestesiada en el primer paso; la subjetividad, en la forma de una indubitabilidad, invade la zona del orden objetivo de la idea y de la luz natural. Hay un desplazamiento fatal, muy probable y seguramente inadvertido por Descartes, de la luminosidad de una razón objetiva y absoluta, instalada en nuestro espíritu, independiente de sus estados, hacia el terreno de sus condiciones subjetivas, de por sí relativas y carentes de una garantía incondicional, absoluta.

El equilibrio crítico está en una adecuabilidad plena entre la evidencia objetiva de la idea clara, transparencia del ser, y la correspondiente indubitabilidad, eco subjetivo de nuestro concreto espíritu. Si los dos campos no se compenetran con matemática coincidencia, si la indubitabilidad desborda la zona de la idea clara (queriendo algo más que ella, como condición o complemento), entonces, roto el equilibrio y disuelta la fusión, independizada y dejada a su suerte la indubitabilidad, o evidencia subjetiva que expele el estado psicológico de inseguridad y duda, es obligado preguntar por una garantía de esta indubitabilidad. Porque lo indubitable como tal, arguye tan sólo incoercibilidad de un asentimiento aunque éste fuera erróneo; de no presuponerse una armonía "praestabilita" a base de un Creador bueno y veraz, y entonces la condición no sería ya una mera corroboración psicológica contra el propósito y mente de Descartes, sino una base absolutamente necesaria para sostener aún lógicamente todo el edificio.

Así Descartes, en el mismo punto de arranque de su carrera metódica, que se presenta como una exaltación de la luz natural de la razón, instrumento autónomo el más seguro para una penetración en el campo de la ciencia, proyecta sobre esta luz las sombras del subjetivismo de su "cogito", abriendo con ello una peligrosa brecha a lo relativo y a lo irracional, por donde aún avanzará Descartes hasta posiciones extremas y radicales.

LUIS MARTINEZ GOMEZ, S. I.

Chamartín de la Rosa (Madrid).

LA ESENCIA DE LA MENTE HUMANA, SEGUN DESCARTES

La verdadera originalidad en filosofía es prerrogativa de muy pocos. Y si la aportación original versa sobre realidad tan eminente como la esencia del alma racional, de la mente humana, ya se ve lo elevado de su valor. Este alcanzará los quilates de clásico si, a la novedad y dignidad del descubrimiento, corresponde la precisión exacta y sobria con que se lo defina y la eficacia de los motivos que garanticen su verdad.

Tan feliz reunión de condiciones tal vez pensó Descartes haberla logrado en el concepto que nos presenta de la esencia del alma racional, de la mente humana, como él gusta de llamarla.

"Soy el primero que consideré al pensamiento como principal atributo [...] de la sustancia incorpórea" [1].

"Nadie antes de mí, que yo sepa, afirmó que ella [el alma racional] consiste en el solo pensamiento" [2].

La excelencia del objeto considerado, la originalidad en concebirlo, la concisión en definirlo están patentes. Y no menos, al parecer, la eficacia en demostrarlo:

"Pensamiento y extensión pueden considerarse como lo que constituye las naturalezas de la sustancia inteligente y corpórea [...], es

---

[1] Citaremos siempre por la edición crítica, *Oeuvres de Descartes*, par Ch. ADAM et P. TANNERY. 12 vols. Paris, L. Cerf. Edit., 1896-1910. Seguiremos el texto original latino en todos aquellos escritos que Descartes compuso en latín, ayudándonos tan sólo de las traducciones francesas autorizadas por él, cuando esto conviniere para hacer alguna aclaración. Las citas se indicarán generalmente con dos cifras, una correspondiente al tomo y otra a la página; alguna vez se indicará también la línea.

El pasaje traducido en el texto dice así en el original: "Primus enim sum, qui cogitationem tanquam praecipuum atributum substantiae incorporeae [...] consideravi". *Notae in Programma*, 8, 348.

[2] "Nemo enim ante me, quod sciam, illam [animan rationalem] in sola cogitatione [...] consistere asseruit". *Ibid.*, 8, 347.

decir, mente y cuerpo; porque así los conocemos de manera clarísima y distintísima" [3].

El motivo en que se funda la verdad del nuevo concepto ya se ve cuál es; el supremo para Descartes: la idea perfectamente clara y distinta que de él tenemos. En otras palabras, el supremo para todos: la evidencia.

Un tema que reúna las condiciones indicadas es digno, sin duda, de cuidadoso estudio. Pero el presente de Descartes posee todavía nuevos títulos que invitan a su consideración.

La mente, para Descartes, como efecto de su concepción mecanicista de las plantas y los animales, debe serlo todo en el hombre. Lógicamente, con su doctrina del automatismo de los animales, sola la mente humana, y sin colaboración del cuerpo, será la que entiende, siente y vive [3 bis]. La Antropología, como se ha notado acertadamente, queda en él lógicamente reducida a la Psicología; y de la que habría que suprimir, agreguemos, varios asertos de los capitales para el ser humano.

Pues bien: la esencia de esa mente la constituye el pensamiento *(cogitatio)*, que es, por otra parte, el fenómeno del "pensar" (*cogitare, cogito)*, sobre el que levanta Descartes todo el edificio del conocimiento: la certeza, la ciencia, la filosofía. Como que no sin razón afirma Beck que esa palabra, *cogitatio,* pensamiento, está señalando la piedra angular de la filosofía cartesiana [4].

Es, por tanto, de importancia el precisar qué es lo que Descartes significa al afirmar que la esencia del alma es el pensamiento.

Dos agravantes vienen a hacer este sugestivo estudio, imprescindible. El primero es bien obvio: el aserto cartesiano parece estar en pugna con la más clara y repetida experiencia y con cuanto debe afirmarse sobre la naturaleza del alma racional. Esta es una sustancia permanente, origen y causa de sus pensamientos. Estos otros, en cambio, son en sí accidentes, modificaciones pasajeras del alma, de la que provienen para durar un instante y desaparecer luego mientras aquélla permanece

---

[3] "Cogitatio et extensio spectari possunt ut constituentes naturas substantiae intelligentis et corporeae [...] hoc est [...] mens et corpus; quo pacto clarissime et distinctissime intelliguntur." *Principiorum Philosophiae.* P. I., núm. 63; 8, 30-31.

[3 bis.] No se mantuvo en todo lógico con esta concepción, como puede verse, por ejemplo, en su obra *Les Passions de l'âme.*

[4] BECK, Leslie J. (D. Phil., Oxon. L. èt L., Paris): *"Cogitatio" in Descartes,* en *Cartesio nel terzo centenario del "Discorso del Metodo".* Publicazione a cura della Universita del Sacro Cuore. (Suplemento speciale al vol. XIX della Rivista di Filosofia Neo-scolastica). Julio, 1937. Milán, 807 pp. El trabajo indicado se encuentra en las páginas 41-52. "The word "Cogitatio" strikes the keynote of Descarte's philosophy", página 41.

en su ser. ¿Cómo puede, según esto, afirmar Descartes que la esencia del alma la constituye el pensamiento?

Así, en efecto, se lo han venido preguntando tradicionalmente los autores de psicología metafísica desde que Descartes dió al público su idea original sobre la esencia de la mente. Y comúnmente, sin más, dan por definitivamente refutada la opinión cartesiana. Aquí está el segundo agravante que aconseja nos apliquemos al examen que nos hemos propuesto hacer.

En efecto. Si Descartes escuchase a los que así arguyen contra su definición, pudiera preguntarles si habían tenido en cuenta la distinción entre "pensamiento" y "pensamiento" expuesta por él en sus *Principia Philosophica* en el pasaje en que, según su propio testimonio, "me esforcé por eliminar la ambigüedad de la palabra *pensamiento (cogitatio)* [5]. Y, más aún, podría aducirles la solución dada por él mismo, en carta de 29 de julio de 1648, a esa precisa objeción propuesta por uno de sus corresponsales científicos [6].

La respuesta que más de uno de los así interrogados por Descartes tendría lealmente que dar, sería que no había tenido en cuenta tal solución.

Efectivamente, de la distinción propuesta en el pasaje citado de los *Principia Philosophica* entre *pensamiento,* constitutivo de la esencia del alma, y *pensamiento,* modificación pasajera de la misma, ninguna mención hallamos en autores a quienes se pudiera suponer buenos conocedores de Descartes, como los franceses E. Hugon, O. P. [7], el documentadísimo G. Sortais, S. J. [8], y el ilustre belga, renovador de la filosofía escolástica en su patria, Card. D. Mercier, en una de cuyas obras, *Les Origines de la Psychologie contemporaine* [9], se está citando constantemente a Descartes

Por lo que hace a la carta aludida, dice el citado Beck en su estu-

---

[5] "Ambiguitatem vocis *cogitatio* tollere conatus sum in articulo 63 et 64 primae partis Principiorum." Descartes en su carta de 29 de julio de 1648. Epist. DXXV; 5, 221.

[6] *Ibid.*

[7] Cf. *Metaphysica Psychologica,* t. I, q. II, a. I, p. 48. Cursus Philosophiae Thomisticae, vol. III. Parisiis, Lethielleux, 1935. Cf. vol. II (Philosophia naturalis), páginas 382-389.

[8] Cf. *Traité de Philosophie* (2 vol.), I, pp. 183 y 169. París, Lethiel. (sin fecha). En este autor hemos encontrado un análisis más penetrante que en otros del pensamiento de Descartes sobre este punto y que nos ha sugerido una nueva interpretación, que a su tiempo consideraremos, cf. p. 29.

[9] *Op. cit.;* edic. española por M. Arnáiz, O. S. M. Madrid, Sáenz de Jubera. 1901. Lo mismo digamos de la *Psychologie* del mismo card. D. Mercier (2 vol. 11ème edit. Louvain, Institut Superieur de Philosophie, y París, Alcan; 1923.

dio sobre la "cogitatio", hecho principalmente a base de ella: "Hay un pasaje en la correspondencia de Descartes que parece no haber atraído la atención de los autores que escriben sobre su filosofía. Aun en la cuidadosa y esmerada reunión de pasajes citados por el profesor E. Gilson en su comentario al *Discours de la Méthode* (París, 1930), pp. 292-293, no hallo mencionada esta carta. Puedo añadir que en las modernas discusiones sobre la cuestión del significado de *cogitatio* en Descartes o del constitutivo de la naturaleza del alma humana, no he visto nunca citado este pasaje"; fuera de una excepción que señala en nota, el *Système de Descartes* (p. 179), de Hamelin [10].

No hay duda que ese examen incompleto de las fuentes es razón suficiente de que la definición original de Descartes no haya sido considerada de modo adecuado. Si la solución por él propuesta a base de sus dos clases de "pensamiento" es válida o no, es otro asunto; pero sobre el que no puede fallarse antes de tener en cuenta lo dicho por él.

No estuvo, sin embargo, tan echada en olvido la doctrina adecuada de Descartes sobre el pensamiento, como pudiera parecer por las palabras citadas del Dr. Beck. Años antes de conocer su estudio teníamos noticia del importante pasaje de la carta DXXV de Descartes por otro autor, que, al estudiar la naturaleza del conocimiento humano, cita entre numerosos pasajes, alguno no mencionado y tal vez no tenido en cuenta por Beck, el que éste con tanta razón estima como indispensable. Este autor es el eminente J. J. Urráburu, S. J., en el vol. 2.° de su *Psychologia*, 5.° de su monumental *Institutiones Philosophicae*. Por eso en sus páginas se refuta también eficazmente la presunta solución de Descartes [11].

Algo queda, con todo, por hacer sobre este capital tema cartesiano. Para contribuir en algo a dilucidar y juzgar la opinión de Descartes sobre la naturaleza y esencia del alma racional, la mente humana, nos proponemos un trabajo que no creemos esté hecho: examinar el concepto que expresa y la definición que da de la mente humana en diversos pasajes importantes de sus obras, para poder precisar así su exacta opinión sobre la misma y poder enjuiciar el valor de esa novedad.

No nos lisonjearemos de ser tan originales en nuestro estudio como lo fué Descartes al presentarnos el tema del mismo; pero sí podemos afirmar que algunos de los pasajes que aduciremos no los hemos ha-

[10] BECK, *l. c.* en la nota 4, p. 42.

[11] *Op. cit. Psychologie*, París secunda: 1. II, d. 2.ª, c. 1.: art., 1.: pp. 144-145. La respuesta a la pretendida solución de Descartes, en pp. 152-153: *Dices cum cartesianis.*

llado citados por ningún autor, y algunos importantes, ya citados por otros, no examinados tan detalladamente ni comparados entre sí lo que convendría para llegar a un esclarecimiento del problema todavía no conseguido y al que algo podrán ayudar estas páginas.

Primeras obras (1637-1641).

¿Qué dice, pues, Descartes? Su afirmación taxativa, reiterada numerosas veces, es bien conocida y, al parecer al menos, bien manifiesta. Ni debió de tardar en conocerla, pues en la primera de sus obras que vió la luz, el *Discurso del Método*, dice ya claramente, como resultado de sus reflexiones en busca de la primera verdad indudable: "De ahí conocí que yo era una substancia cuya total esencia o naturaleza no era sino pensar" [12].

La afirmación es clara: Yo, es decir, el alma, como aclarará a continuación, no es otra cosa que el pensar actualmente.

Al alma, que es, según la expresa afirmación de Descartes, una substancia, la equipara él mismo totalmente con el "pensar", es decir, con una serie de fenómenos consistentes en el despliegue sucesivo de la actividad de un ser, el que piensa, o en la recepción de una serie de modificaciones recibidas por ese ser y con las que se realiza en él el pensar. De los dos modos podrá concebirse el "pensar", uno como actividad del sujeto; otro como pasividad, y aun de un tercero, el adecuado al conocimiento humano, que incluye actividad y pasividad. Mas como quiera que se le conciba, el "pensar" humano será siempre un proceso en marcha, constituído por realidades pasajeras que constantemente vienen a la existencia para cesar inmediatamente de existir y dejar su puesto a otras nuevas tan fugaces e inconsistentes como ellas. En cambio, la substancia, el ser que está en sí, como lo define Descartes en tantas ocasiones [13], es todo lo contrario de ese proceso totalmente inconsistente en sí mismo.

Esta reflexión bastaría para reconocer, a base de las mismas ideas de Descartes, que la primera vez que expresó su definición original de la naturaleza o esencia del alma, asentó una proposición insostenible,

[12] "ie connu de la que i'estois une substance dont toute l'essence ou la nature n'est que de penser". *Discours*, part. 4; 6, 33.

[13] Sabido es que la definición, también original, de substancia dada por Descartes incluye en ésta que no necesite de nada distinto de sí misma para existir, lo que sólo compete a la Substancia divina. En otras ocasiones, al aludir de paso al carácter propio de la substancia, le atribuye como carácter propio el tradicional de "estar en sí"; cf., por ejemplo, 8 (2.ª P.), 348, líns. 24-26.

contradictoria: el alma cuya esencia sea únicamente pensar será una substancia cuya esencia niegue la consistencia, constitutivo esencial de toda substancia, y que niegue también la permanencia aun de lo fundamental de su propio ser, permanencia indispensable en toda substancia que existe durante algún tiempo, como sucede con nuestra alma, de la que Descartes trata.

Ya se ve que la refutación clásica, a que arriba hemos aludido, contra el nuevo concepto cartesiano del alma humana, tiene toda su aplicación en la definición primera que el filósofo francés nos da del alma. Más aún, hasta pudiéramos añadir que su definición sería aprobada por empiristas y actualistas, los más radicales adversarios de la existencia y substancialidad del alma y originales inventores de la "Psicología sin alma". Y la razón de esto está en que el término "substancia" con que se inicia el predicado de la proposición cartesiana, queda anulado por los siguientes, que determinan y definen qué clase de substancia es ésa; y el criterio de evidencia empírica inmediata, único al que Descartes atiende para reconocer la realidad del "pensar actual", sólo da a conocer —le dirá unos años después Hume y con él empiristas y actualistas— el fenómeno fluyente, la modificación que pasa, y nada dice de la causa ni mucho menos de la substancia que permanece.

Verdad es que ni Hume ni sus seguidores inmediatos y mediatos tienen razón, no sólo porque no admiten la capacidad cognoscitiva del raciocinio, sino porque no reconocen al conocimiento inmediato todo lo que éste, o por sí solo o ayudado de ligerísima reflexión, puede revelar; pero es indicio significativo para enjuiciar la primera definición de Descartes, el que los filósofos defensores de la realidad del alma no puedan admitirla y que, en cambio, los adversarios de ésta la suscribirían sin dificultad, confiados en derivar lógicamente de ella sus errores negadores del alma [14].

Otra cosa sería si la afirmación de Descartes hubiera sido que "la mente humana (en cuanto intelectiva) es una substancia tal que la esencia o naturaleza de su *actividad* no es sino pensar". Esta proposición, aunque necesitada de algún perfilamiento, evitaría los graves escollos en que incurre la citada. Pero ésa no es la que Descartes asienta, como lo demuestra la simple inspección de los términos de ambas, y, aparte

[14] Sobre este punto puede verse DAL VERME, doct. M. E.: *Intorno all'influenza esercitata da Cartesio en Hume a proposito del problema dell'anima umana e della sua unione col corpo*, en la obra citada *Cartesio* (de la Universidad del S. C. de Milán), páginas 241-243, principalmente.

Sobre lo que la experiencia inmediata puede dar a conocer de la existencia del alma, como distinta de los actos, volveremos más adelante.

de otras razones, el que tal afirmación no incluiría novedad ninguna en el concepto del alma, que había sido expresado de ese modo por innumerables filósofos bien conocidos de Descartes, mientras éste nos dice que su concepto es original suyo.

La expresión de Descartes que acabamos de examinar no era, sin embargo, en su *Discurso* ningún principio sobre el que levantase alguna construcción filosófica. Era más bien una línea perdida entre las páginas de su primera voluminosa obra, llamativa por el *cogito*, no precisamente por el "cogitare" o "cogitatio", y constituída, además de por el *Discurso del Método*, por la *Dióptrica*, los *Meteoros* y la *Geometría*. Así nada extraño que mientras se despertaba la polémica sobre otras cuestiones de su libro no se reparase en este original concepto del alma.

* * *

El 28 de agosto de 1641 salía de las prensas de Soly, en París, la primera edición de las *Meditationes de Prima Philosophia*, en las que de nuevo alude el filósofo a su opinión sobre el alma:

"Soy, pues, precisamente tan sólo algo pensante (res cogitans), esto es, mente o alma o entendimiento o razón, palabras cuyo significado me era antes desconocido. Lo que soy es una cosa verdadera y verdaderamente existente; pero ¿qué clase de cosa? Lo he dicho, pensante" [15].

Así en la segunda *Meditación* y de nuevo en la cuarta: "Y ciertamente tengo una idea mucho más distinta de la mente humana, al concebirla como cosa pensante [...], que la tengo de ninguna cosa corpórea" [16].

De nuevo, en esta misma *Meditación*, con un matiz reafirmador de su concepto: "Pero ahora [...] me sucede que dudo si la *naturaleza pensante* que en mí está, o mejor, *que yo mismo soy*, etc." [17].

Consecuencia obvia de esto es lo que ya en la *Meditación* segunda asentaba victoriosamente: "¿El pensar? Aquí encuentro algo propio de mis atributos: es el pensamiento (cogitatio); es lo único que no puede separarse de mí [...], soy solamente una cosa pensante" [18]. Recuérdese,

---

[15] "sum igitur praecise tantum res cogitans, id est, mens sive animus, sive intellectus, sive ratio, voces mihi prius significationis ignotae. Sum autem res vera; et vere exisistens; sed qualis res? Dixi, cogitans". 7, 27.

[16] "Et sane multo magis distinctam habeo ideam mentis humanae, quatenus est res cogitans [...], quam ideam ullius rei corporeae", 7, 53.

[17] "Nunc autem [...] contigit [...] ut dubitem an *natura cogitans* quae in me est, vel potius *quae ego ipse sum*", 7, 59, lins. 5, 8-9. (El subrayado es nuestro.)

[18] "Cogitare? Hic inveni; cogitatio est; haec sola a me divelli nequit [...] sum praecise tantum res cogitans", 7, 27.

por lo demás, que pensamiento, "cogitatio", según Descartes, es "todo fenómeno consciente, no sólo la intelección, sino el imaginar de la fantasía, la percepción sensitiva" [18 bis].

Por más que al pie de la portada de la primera edición de las *Meditaciones* apareciese impreso, como salvoconducto de seguridad para la obra, el "Cum privilegio et approbatione Doctorum", aprobación esperada, pero que no llegó, los impugnadores contra todas sus partes no faltaron.

Ya en la misma primera edición aparecían seis capítulos de objeciones propuestas al autor por los que conocieron sus manuscritos, a las que éste añadía en la obra sus correspondientes soluciones, *Responsiones*, con las que quedó más que cuadriplicado el volumen del libro. Respecto del último pasaje que acabamos de citar objetaba Gassendi así:

"Aunque dudo de si, cuando dices que no puede separarse de ti el pensamiento, entiendes que, mientras existes, piensas incesantemente [...]. No se persuadirán de esto los que no comprenderán cómo puede estar pensando el que se halla en estado de sopor letárgico, o también en el claustro materno." La prueba que añade es clara: ¿qué memoria tenemos de esos pensamientos que dices tuvimos entonces? [19].

A Descartes no le arredra la consecuencia, sino que le da ocasión de reafirmar su opinión: "Dudas, según dices, de si yo creo que el alma esté siempre pensando. Pues ¿cómo no va a estar pensando siempre si es substancia pensante?" Por lo demás la objeción tomada de los dos casos propuestos no le preocupa: es claro que no recordamos todo lo que hemos pensado, y mientras el alma está en el cuerpo, para recordar hace falta, además de haber pensado, que en el cerebro queden algunas huellas de aquellos pensamientos, de modo que al volver el alma sobre ellas pueda acordarse de lo pensado cuando éstas se grabaron; ahora bien, el cerebro del aletargado o del embrión no puede aún recibir esas huellas [20].

La solución es totalmente insostenible después de las investigaciones

---

[18 bis] No falta ocasión en la que llama pensamiento, o más bien idea estrictamente tal, sólo a la intelección. *Secundae Responsiones*, 7, 160-161. Lo común es entender por "cogitatio" cualquier fenómeno consciente; cf. nota 32; 8, 7.

[19] "Quanquam haereo an, cum dicis "non posse cogitationem divelli a te", intelligas te, quandiu es, indesinenter cogitare. [...; de esto] ii non persuadebuntur, qui non capient quo modo possis aut per soporem lethargicum, aut in utero etiam, cogitare" *Obiectiones quintae*, 7, 264.

[20] "Haeres vero, inquis, an ergo existimem animam semper cogitare. Sed quidni semper cogitaret, cum sit substantia cogitans?" Quintae Responsiones, 7, 356. (Creemos que ese "ergo" debe ser "ego", ya que *Gassendi* dice expresamente al objetar "an intelligas *te*", y, en cambio, ni pone la conjunción "ergo" ni usa ninguna otra expresión que indique la ilación consecutiva o causal a que pudiera corresponder el "ergo".)

experimentales de la *Denkenpsychologie* sobre la memoria intelectual; pero tampoco lo era menos en los días de Descartes, como no faltó quien se lo hiciese presente [21] a base de lo que ya entonces y muchos siglos antes se sabía de esa misma memoria intelectual, descubierta y demostrada por la introspección ayudada del raciocinio. Prescindamos, sin embargo, de este aspecto de la objeción de Gassendi, pues lo que nos interesa no es lo que el alma hace, sino lo que es, de lo que con ocasión de responder a su objetante nos ha dado Descartes nuevo testimonio.

Otras objeciones contra esta misma *Meditación segunda,* le dieron ocasión de formular en términos de estrictas *Definiciones* varios conceptos. Uno de éstos es el de alma intelectual o mente: "La substancia, en la que está inmediatamente el pensamiento, se llama *Mente* [22]. Esta definición requiere dos palabras de comentario. Antes, sin embargo, anotemos otra que da también aquí Descartes, no ajena a nuestro asunto y que, además, tendrá aplicación especial algo más adelante. Es la de pensamiento (cogitatio).

"Bajo el nombre de pensamiento, nos dice, abarco todo aquello que de tal modo está en nosotros, que tenemos conciencia inmediata de ello. Así todas las operaciones de la voluntad, entendimiento, imaginación y de los sentidos son pensamientos (cogitationes). Pero he añadido *inmediatamente* para excluir las operaciones que proceden de aquéllas, asi el movimiento voluntario tiene ciertamente por principio un pensamiento, pero, sin embargo, él mismo no es pensamiento" [23].

La taxativa definición de mente que hace un momento hemos transcrito nos pone ante la vista algo bastante diverso de lo que Descartes nos había presentado en su *Discurso del Método.* Conforme a ella bien puede entenderse que mente y pensamiento no son una misma cosa. sino dos distintas: aquélla, el substrato substancial en el que está *(inest,* según una de las expresiones tradicionales que Descartes emplea aquí) el pensamiento. Si, además, a *los pensamientos* se les llama, como hace Descartes en la segunda definición ahora transcrita, *operaciones* del entendimiento, voluntad, etc., en una palabra, *de la mente,* todas las

---

[21] Véase Carta DXVII; 5, 187, lins. 7-12.

[22] "Substantia, cui inest immedia.e cogitatio, vocatur *Mens*", 7, 161.

[23] "Cogitationis nomine complector illud omne quod sic in nobis est, ut eius immediate conscii simus. Ita omnes voluntatis, intellectus, imaginationis et sensuum operationes sunt cogitationes. Sed addidi *inmediate,* ad excludenda ea quae ex iis consequuntur, ut motus voluntarius cogitationem quidem pro principio habet, sed ipse tamen non est cogitatio." Secundae Responsionis, 7, 160.

dificultades encontradas en la aludida definición dada en el *Discurso del Método*, se desvanecen. Por último, nada se nos dice de que la mente haya de estar pensando siempre.

Notemos, eso sí, que al mismo tiempo se ha desvanecido también toda la novedad preconizada por Descartes para su concepto de alma. pues el que en este pasaje de las *Secundae Responsiones* hallamos, fuera de la extensión que da a las cogitationes, incluyendo en ellas los fenómenos volitivos y sensitivos, es el admitido y repetido incontables veces por los numerosísimos autores que antes que él habían definido bien el alma intelectiva, la mente.

Así esta página ahora examinada quita a Descartes su pretendida originalidad y le pone en oposición con lo afirmado por él mismo sobre la mente en su obra anterior.

Otros textos encontrábamos en el cuerpo mismo de las *Meditaciones*. Veámoslos.

El concepto que en ellos predomina es el del alma "cosa pensante, substancia pensante", que, más bien que estar en mí, se identifica conmigo, esa cosa lo soy yo en mi esencia, inseparable de mí. Ya tenemos afirmado el *pensar incesante* omitido en las *Secundae Responsiones*, pero conforme con el *Discurso del Método* y con las *Quintae Responsiones*.

La expresión "cosa pensante", vista en sí misma, tal vez nos dejase algo indecisos; a la luz de la frase ya examinada del *Discurso del Método*, más bien nos habría de parecer equivalente al "pensar actual", aun a pesar de la presencia de los términos "cosa, naturaleza, substancia", ya que este último, el más significativo de los tres para designar a la mente en contraposición con el pensamiento y con el proceso del pensar, se empleaba también en la definición del *Discurso*, y, sin embargo, tal como lo empleaba Descartes no bastaba para diferenciar a la mente del puro sucederse de los pensamientos. Mas considerada conforme a las definiciones dadas en las *Secundae Responsiones*, cuando Descartes tenía que someter la libertad de sus iniciativas a la lógica de las razones propuestas por el objetante, la "res cogitans" admite muy bien la interpretación de la substancia, cuya operación característica e incesante es pensar.

Otra vez hemos hallado excesiva y muy fundada perplejidad para interpretar el concepto cartesiano de alma intelectiva, por efecto de la poca coherencia de su pensamiento en los pasajes examinados; y otra vez el concepto de alma, entendido según su innovación, resulta inad-

misible, pues se identifica con el examinando en el *Discurso;* e interpretado de modo admisible no presenta ninguna novedad.

Avancemos a otras obras posteriores.

Los "Principia Philosophiae" (1644).

Algo interesante nos esperará aquí, pues, como ya hemos oído, en un pasaje de esta obra, indicado por el propio Descartes, se esforzó él por deshacer la ambigüedad de la palabra *pensamiento* (cogitatio) [24]. Dice así ese lugar:

"Pensamiento y extensión pueden considerarse como las naturalezas constitutivas de la substancia inteligente y corporal, y entonces no deben concebirse de otro modo que la misma substancia pensante y la substancia extensa, esto es, que mente y cuerpo" [25].

Las palabras son claras. La mente, *la naturaleza de la substancia* del alma inteligente, puede considerarse constituída por el pensamiento. Por tanto, una e idéntica cosa son mente, substancia inteligente, pensamiento. Esto sí es volver a repetir el concepto original de alma racional ya revelado en el *Discurso,* y sin ambigüedad ninguna. Y advirtamos que ese "poder considerarse" no es una abstracción de la mente. Para Descartes, como es bien sabido, las cosas son en sí mismas tal como las conocemos cuando nuestro conocimiento de ellas es "claro y distinto". Ahora bien; que la naturaleza de la substancia del alma es precisamente el pensamiento, "lo entendemos de manera clarísima y distintísima" [26].

¿Qué más? Las fatales consecuencias que llevan inexorablemente al empirismo y actualismo negadores del alma y su substancialidad están a punto de hacer presa con indeclinable necesidad lógica, y de modo más apremiante que en la aducida definición del *Discurso,* sobre el concepto de alma racional concebido y objetivado por Descartes de manera absolutamente clara y distinta. ¿Previó él tal peligro o le bastó observar la realidad de la mente para reconocer que era preciso perfilar?

"Pensamiento y extensión, continúa pocas líneas después, pueden también tomarse por modos de la substancia, a saber, en cuanto que

---

[24] Cf. nota 5.

[25] "Cogitatio et extensio spectari possunt ut constituentes naturas substantiae intelligentis et corporeae; tuncque non aliter concipi debent, quam ipsa substantia cogitans et substancia extensa, hoc est, quam mens et corpus." *Principiorum Phliosophicorum* Pars I, núm. 63; 8, 30-31.

[26] "quo pacto clarissime ac distintissime intelliguntur", *Ibid.,* 8, 31.

una misma mente puede tener diversos pensamientos; y un mismo cuerpo, reteniendo su misma cantidad, puede extenderse de diversos modos: ahora, por ejemplo, más según la longitud y menos según la anchura y profundidad, y poco después, al contrario, más según la anchura y menos según la longitud [...]. De la misma manera los diversos modos de pensamientos, como la intelección, imaginación, recuerdo, volición, etcétera, e igualmente los diversos modos de extensión o que a la extensión pertenecen, como las figuras todas o la posición de sus partes y los movimientos de las mismas, los percibiremos perfectamente, con tal de que los consideremos como modos de las cosas en las que están" [27].

La distinción que Descartes presenta a los que le objeten que identifica una substancia, el alma, con un accidente, el pensamiento, la tenemos ante nuestros ojos. Basta que al pensamiento que considerábamos como substancia del alma lo consideremos ahora como modificación de la misma. "Y entonces, continuemos escuchándole, [pensamiento y extensión] se distinguen modalmente de la substancia, y pueden ser conocidos no menos clara y distintamente que ésta misma, con tal de que se los considere, no como substancias o realidades cualesquiera separadas de otras, sino solamente como modos de las cosas. Porque considerándolos así [como estando] en las substancias cuyos modos [o modificaciones] son, los distinguimos de estas substancias y los reconocemos tales cuales realmente son. Mas si, por el contrario, los quisiésemos considerar sin las substancias en las que están, por lo mismo los consideraríamos como cosas subsistentes, y así confundiríamos las ideas de modo y de substancia" [28].

Conocemos, pues, al pensamiento como accidente y modificación de

---

[27] "Cogitatio et extensio sumi etiam possunt pro modis substantiae, quatenus scilicet una et eadem mens plures diversas cogitationes habere potest; atque unum et idem corpus, retinendo suam eandem quantitatem, pluribus diversis modis potest extendi: nunc scilicet magis secundum longitudinem, minusque secundum latitudinem vel profunditatem, ac paulo post e contra magis secundum latitudinem, et minus secundum longitudinem. [...]. Eadem ratione, diversos cogitationum modos, ut intellectionem, imaginationem, recordationem, volitionem, etc.; itemque diversos modos extensionis sive ad extensionem pertinentes, ut figuras omnes, et situs partium, et ipsarum motus, optime percipiemus, si tantum ut modos rerum quibus insunt spectemus" *Ibid.*, ns. 64, 65; 8, 31-32.

[28] "Tuncque modaliter a substantia distinguuntur, et non minus clare ac distincte quam ipsa possunt intelligi: modo non ut substantiae, sive res quaedam ab aliis separatae, sed tantummodo ut modi rerum spectentur. Per hoc enim, quod ipsas in substantiis quarum sunt modi consideramus, eas ab his substantiis distinguimus, et quales revera sunt agnoscimus. At e contra, si easdem absque substantiis, quibus insunt, vellemus considerare, hoc ipso illas ut res subsistentes spectaremus, atque ita ideas modi et substantiae confunderemus." *Ibid.*, núm. 64; 8, 31.

la substancia "no menos clara y distintamente" que como lo conocíamos antes constituyendo la esencia de la substancia misma. El criterio cartesiano de objetividad es tan decisivo para el pensamiento-modo como lo era para el pensamiento-substancia. El pensamiento, pues, se identifica con el modo de la substancia tan real y verdaderamente como, según lo antes dicho, se identifica con la substancia misma.

Ahora bien; modo de la substancia y substancia son, para Descartes, como le acabamos de oír, realidades contradictorias: "los modos no son substancias que estén en sí mismos, sino solamente modificaciones de las substancias en las que están". Luego, según la cuidadosa aclaración ahora considerada, el autor del nuevo concepto del alma le atribuye a la esencia de ésta, el pensamiento, caracteres contradictorios. Y, por fin, para demostrar la objetividad de los mismos apela al criterio más irrefragable, la evidencia: el conocimiento que tenemos del pensamiento dotado de ambas clases de atributos es "clarísimo y distintísimo".

Ya se ve que la pretendida solución de Descartes a la clásica impugnación de su concepto del alma no es más consistente que el concepto impugnado.

Mas de aquí surge una nueva interrogación: ¿Cómo, entonces, apela él para sostenerlo a la evidencia?

La respuesta no parece muy difícil. Una cosa es conocer clara y distintamente dos realidades mutuamente separables por abstracción mental, porque los conceptos de una y otra son mutuamente independientes, y otra que esas mismas realidades sean separables y distintas en la realidad. Nuestro entendimiento conoce clara y distintamente la esencia física del hombre como un compuesto de alma racional y cuerpo; en el objeto así conocido no se incluye la individualidad de este hombre ni de aquél ni de ninguno. ¿Puede deducirse de ahí que es posible en realidad una naturaleza humana sin individuación? De ningún modo. De la misma manera, nuestro entendimiento conoce con perfecta claridad y distinción la realidad expresada con el término "racionalidad", capacidad de conocer intelectualmente; tal objeto ni incluye ni excluye la unión con la "animalidad", capacidad de conocer sensitivamente. ¿Puede deducirse de ahí que sea posible la realidad "racionalidad" en un estado en que ni esté unida ni esté separada de la animalidad? Evidentemente, no. Afirmar lo contrario sería confundir el orden ideal con el real y, olvidando por completo la capacidad de nuestro entendimiento para conocer separadamente cosas que en sí son inseparables, creer erróneamente que todo lo que el entendimiento conoce con claridad lo cono-

ce como realizable, y realizable precisamente del mismo modo como lo ve.

Pues bien. Descartes, sin llegar a asentar ese principio universalmente, procedió en más de una ocasión como si por él se rigiese, con el consiguiente peligro, no sólo de errores como los del caso que estamos considerando, sino de preparar el paso al idealismo para el que la realidad de las cosas no es más que el ser pensadas. Este juicio sobre Descartes lo hallamos confirmado por otros investigadores de su pensamiento, y, por cierto, de ideología filosófica bastante diferente de la nuestra [29].

Mas el lector habrá observado que la identificación que en nuestro caso hace Descartes entre el orden ideal y el real incluye dificultades mayores que las que pudiera explicar, no resolver, el principio ahora aludido.

Descartes, en efecto, encuentra hermanadas en la esencia del pensamiento notas que hemos reconocido contradictorias: ser substancia y ser modo que excluye positivamente ser substancia. ¿Cómo un concepto tal es posible, y esto como resultado de un reiterado conocimiento claro y distinto del objeto por él representado? No faltó quien ya en los días de Descartes tratase con él directamente sobre este punto. Cuando hayamos de aludir a ello examinaremos la conciliación de esos caracteres contradictorios; mas de la fecha en que se dirigió a Descartes esa observación nos separan aún cuatro años.

* * *

Ahora reparemos en otro dato que sobre el alma y sus ideas nos ofrece el filósofo francés en este mismo año 1644, en momento en que se acaba de imprimir el "Tratado de Filosofía" [30], los *Principia Philosophica*, aunque faltase aún algún mes para que llegase a manos del público.

"Yo no pongo otra diferencia, escribe Descartes a 2 de mayo de 1644 al P. Mesland, entre el alma y sus ideas que la que hay entre un trozo de cera y las diversas figuras que éste puede recibir. Y como no es propiamente una acción, sino una pasión en la cera, el recibir diversas figuras, así me parece que es también una pasión en el alma el recibir

[29] Cf. DE GIULI, G. DE: *Cartesio*, Studi Filosofici diretti da G. GENTILE, VIII. Firenze, F. Le Monier; cap. VII, pp. 150-151.
[30] Carta CCCXLVII al P. MESLAND; 4, 113.

tal o cual idea y que solas sus voluntades (voliciones) son acciones" [31].

Se ve claramente que en este fragmento, escrito unas líneas después de haber remitido Descartes a su corresponsal a los recientemente impresos *Principia Philosophica* para la solución de algunas dudas propuestas por aquél, con la palabra *ideas* se denomina a todos los fenómenos conscientes distintos de las voliciones; y de esas ideas se afirma que no son algo activo del alma ni fruto de su actividad, sino, al contrario, modificación puramente pasiva que el alma recibe. Ideas significa claramente uno de los dos géneros en que en los *Principia Philosophica* divide Descartes a las *cogitationes*. Oigámosle:

"Por el nombre de pensamiento (cogitatio) entiendo todo aquello que se da en nosotros siendo nosotros conscientes, en cuanto que en nosotros se da conciencia de ello" [32]. Y más adelante: "Pues todos los modos de pensar (cogitandi) que experimentamos en nosotros se pueden referir a dos generales: de ellos es uno la percepción u operación del entendimiento; el otro, la volición u operación de la voluntad. Porque sentir, imaginar y puramente entender son tan sólo diversos modos de percibir; así como desear, rechazar [...] son diversos modos de querer" [33].

La identidad entre las llamadas hace muy poco ideas con la primera clase de pensamientos (cogitationes) ahora descrita, es manifiesta.

Mas al mismo tiempo, no es menos manifiesta la completa oposición con que en uno y otro pasaje se habla de la parte que corresponde al alma en la existencia de esa clase de *cogitationes*. En la carta se dice que el alma no hace absolutamente nada, sólo recibe; esas cogitationes son pasiones; sólo las voliciones son acciones. En la obra filosófica se equipara a unas y otras como operaciones: las percepciones *(ideas)*, operaciones del entendimiento; las voliciones, de la voluntad. Tres años antes, en las *Secundae Responsiones*, había afirmado aún más claramente: "Todas las *operaciones* de la voluntad, del *entendimiento*, de la imaginación y de los sentidos *son pensamientos*" [34]. En la carta y en

---

[31] "Ie ne mets autre difference entre l'ame et ses idées, que comme entre un morceau de cire et les diverses figures qu'il put recevoir. Et comme ce n'est pas proprement une action, mais une passion en la cire, de recevoir diverses figures, il me semble que c'st aussi une passion en l'âme de recevoir telle ou telle idée, et qu'il n'y a que ses volontez qui soient des actions." *L. cit.*, 4, 113.

[32] "Cogitationis nomine, intelligo illa omnia, quae nobis consciis in nobis fiunt, quatenus eorum in nobis conscientia est." *Pr. Phil.*, núm. 9; 8, 7.

[33] "Quippe omnes modi cogitandi, quos in nobis experimur, ad duos generales referri possunt: quorum unus est perceptio, sive operatio intellectus; alius volitio, sive operatio voluntatis. Nam sentire, imaginari, et pure intelligere, sunt tantum diversi modi percipiendi: ut et cupere, aversari [...], sunt diversi modi volendi." *Op. cit.*, número 32; 8, 17.

[34] Cf. nota 23; 7, 160.

otras ocasiones: todo lo que en el entendimiento, en la imaginación, en los sentidos son "cogitationes", no son más que pasiones.

* * *

El examen de la doctrina de Descartes sobre la esencia del alma en este que hemos llamado segundo período nos ha hecho ver algo no manifestado en las obras anteriores: la diferencia entre *pensamiento substancia* del alma y *pensamiento* modo de esa substancia. Esto es un avance hacia la solución de la impugnación tradicional de la concepción cartesiana. Pero avance más aparente que real, ya que no siendo el pensamiento, como la evidente experiencia lo manifiesta, más que una sola realidad, la duplicidad de conceptos con que, según Descartes, lo conocemos clara y distintamente no demostraría más que una duplicidad o distinción de razón; y que las consecuencias derivadas de ésta no son aplicables al pensamiento real lo demuestra el que, siendo contradictorios los caracteres de aquellos dos conceptos, tal supuesto pensamiento real sería, por lo mismo, una entidad contradictoria.

Esta aclaración sería un intento de conciliación de la opinión expuesta en el *Discurso del Método* y la de las *Meditaciones,* interpretada según su complemento, las *Responsiones.* Pero su consecuencia es la contradicción indicada.

También es clara la oposición entre la pasividad asignada a todo pensamiento-conocimiento en mayo de 1644 y la actividad del mismo suficientemente manifestada al llamar al pensamiento-conocimiento en los *Principia Philosophica,* publicados por entonces, operación del entendimiento, lo que más expresamente se había afirmado, sin distinguir entre intelecciones y voliciones, tres años antes.

¿Qué pensar, según todo esto, de ese concepto del alma intelectual que Descartes tenía formado al publicar su obra filosófica más completa?

En esa misteriosa *mente,* cuya esencia es el pensamiento, parece identificarse la substancia con el accidente, lo permanente con lo transitorio, lo uno e idéntico con lo múltiple y variado; es afectado de modificaciones un ser (cogitatio) que no es otra cosa que esas mismas modificaciones (cogitationes), las modificaciones de una clase proceden de fuera del ser modificado, al que se le llama ahora entendimiento, y de esa misma clase de modificaciones se afirma que son "operaciones del entendimiento". ¿No es esto incurrir en oposiciones, en contradicciones sin salida? Tal posición de identificar lo opuesto porque podamos dis-

tinguirlo según que lo miremos desde un punto de vista o desde otro, ¿no es una posición precursora del principio sobre el que se levantará la interpretación paralelística de la identidad psicofísica; una realidad única, pero constituída por dos aspectos diversos e independientes, y todo esto posible porque podemos conocer cada uno de esos aspectos independientemente del otro?

La solución al enigma en que Descartes se encierra no es tan difícil. Hay esa duplicidad de aspectos porque hay una verdadera duplicidad de realidades: una la substancia del alma, otra sus modificaciones (cogitaciones); éstas son pensamientos, aquélla no lo es.

Pero a Descartes su concepto "original" no le permite distinguir esa doble realidad distinta en sí, puesto que una y otra tiene, según él, por constitutivo de su propia esencia una misma cosa: el pensamiento (cogitatio) actual.

La nueva opinión cartesiana no es extraño que no satisficiese a sus contemporáneos. Ni a enemigos ni a admiradores.

Una conciliación y dos respuestas (1647-1649).

Las impugnaciones ásperas y las objeciones cortésmente propuestas dieron ocasión a Descartes de aclarar su pensamiento sobre el tema que venimos estudiando. Mas antes de considerar sus dos respuestas principales a la cuestión de la esencia del alma, dejemos resuelto el problema accesorio que nos suscitó la comparación entre las definiciones de las *Secundae Responsiones* y el fragmento de la *Carta CCCXLVII* acerca de si las *cogitationes* de orden cognoscitivo eran operaciones o meras pasiones del alma.

Toca esto expresamente Descartes en la última de las obras aparecidas antes de su muerte, *Les Pasions de l'Ame* [34 bis].

Prescindiendo de la exactitud de algunas de sus afirmaciones, ya que ellas no pertenecen al núcleo de nuestro tema y la doctrina verdadera sobre las mismas es bien conocida por la Psicología racional, indicaremos únicamente cómo Descartes trata de evitar la inconsecuencia en

---

[34 bis] *Op. cit.* P. I, arts. 17, 19, 20, 25; vol. 11, 342-344 y 347-348. Otros pasajes en que, explícita o implícitamente, considera Descartes como acciones, actos, actividad del entendimiento a las "cogitationes" de éste, pueden verse en 8 (2.ª P.), comparando 347, líns. 9-15, con 342, líns. 18-19; también en 5, 221, líns. 16-17, 19-20, aunque en la 23 vuelva a emplear de manera general el término "recipit".

Acerca de la actividad que incluye todo conocimiento humano, puede verse la tesis primera de nuestra *Psychologia Rationalis* (editio privata). Comillas, Universidad Pontificia; 1947.

que parece incurrir al llamar unas veces operaciones del alma a aquello que llamaba otras, puras pasiones de la misma.

Distingue para esto entre pensamientos, imaginaciones, percepciones que son tenidas por nosotros voluntariamente, por ejemplo, las del que está discurriendo sobre un problema especulativo o práctico, y aquellos otros fenómenos cognoscitivos que no dependen de nuestra voluntad, como las imágenes que se nos presentan en sueños. En los primeros, dice, hay una actividad de nuestra alma: el acto volitivo con el que nos determinamos a pensar esto o aquello y la consiguiente percepción de aquello en que pensamos. La volición indicada es actividad y operación del alma; la percepción siguiente es pasión tan sólo; sin embargo, añade, como están tan unidas la una con la otra se suele aplicar a ambas el nombre de la más digna, el que propiamente pertenece a la volición; y como al querer se le llama acción y operación del alma, porque en efecto lo es, al recibir conocimiento, percibir, etc., se le llama también, aunque impropiamente, actividad y operación del alma.

La lógica quedará así salvada, pero con grave detrimento de la verdad, pues claro que nuestro entendimiento en el acto mismo de raciocinar, por ejemplo, y aun en cualquier fenómeno intelectivo, prescindiendo de que lo haga por influjo previo de la voluntad o con espontaneidad absoluta, ejerce una verdadera operación.

Mucho más inadmisible es la explicación cuando afirma que "como esta percepción [que sigue a la volición] y esta volición no son en realidad más que una misma cosa, la denominación se hace siempre por aquello que es más noble, y así no hay costumbre de llamarla [a la percepción] una pasión, sino solamente una acción" [35].

Ya se ve que esto está suponiendo que esas percepciones se limitan al conocimiento del objeto que va incluído en el apetecerlo; pero, además de tal percepción, hay luego otras muchas de ese objeto y de otros que se van conociendo de nuevo, sin que las voliciones puedan aún versar sobre ellos, por ser todavía desconocidos, como lo es el consiguiente cuando sólo se está pensando en una de las premisas de que se deriva. Por tanto, tendríamos que innumerables conocimientos de orden espiritual quedarían considerados como puras pasiones del alma, producidos no por ésta, sino por el influjo del cuerpo sobre ella o, más sencillamente, sin dar razón de cómo se producen. Posiciones ambas, como se ve, inadmisibles filosóficamente.

* * *

[35] "à cause que cette perception et cette volonté ne sont en effect qu'une mesme chose, la denomination se fait toujours par ce qui est le plus noble; et ainsi on n'a point coustume de la nommer une passion, mais seulement une action." Op. art. 19; 11, 343.

Volvamos a la esencia del alma.

En marzo y abril de 1647 estuvieron expuestas en diversos edificios académicos de Utrech veintiún tesis, *Examen de la mente humana o alma racional*, redactadas por un antiguo amigo de Descartes, ahora adversario, Henricus Regius (H. de Roy), quien defendió las proposiciones antes expuestas públicamente en abril del citado año. En diciembre del mismo recibió Descartes en Egmond, donde se hallaba, un ejemplar del programa, anónimo. Se dió cuenta inmediatamente de las alusiones y compuso como respuesta sus *Notae in Programma quoddam...*, que supuso impreso en Bélgica a fines de ese año.

No vamos a discutir la doctrina del adversario de Descartes; únicamente nos interesa conocer lo que el atacado afirmó sobre la esencia del alma con ocasión de las impugnaciones.

Ya la primera de las tesis del *Programa* le ofrecía oportunidad para tocar su tema original. Decía así la tesis: "La mente humana es con la que en primer lugar se realizan por el hombre las acciones cogitativas, y ella consiste en la sola facultad e interno principio de pensar" [35 bis].

El sentido de la proposición es claro. La esencia del alma consiste únicamente en la facultad e interno principio de pensar, con el cual, por tanto, "primo", sin tener que recurrir a otros principios ulteriores, realiza sus operaciones mentales, "cogitativas". La palabra "primo", según el significado clásico y tradicional dado ya por Aristóteles, alude claramente a que ese principio es substancia. El resto de la definición muestra que, a juicio de quien la da, el alma no consiste en una cosa pensante, es decir, que haya de estar siempre pensando, ni mucho menos se identifica con el mismo pensamiento actual; es simplemente una entidad con capacidad de pensar.

¿Qué dice a esta proposición Descartes?

Primero, por no haber reparado suficientemente en el significado implícito en la voz "primo" o por preferir, no sin razón, que se lo expresase manifiestamente, señala que la definición tiene un defecto por carecer de la indicación del género a que el alma pertenece, el de substancia; aunque, continúa, la diferencia específica está bien puesta y "esa la ha tomado de mi doctrina, porque nadie antes de mí, que yo sepa, afirmó que aquélla [el alma racional] consiste *en la sola* cogitación (pensamiento) o *facultad de pensar, e interno principio* (súplase de pen-

---

[35 bis] bis. "Mens humana est, qua actiones cogitativae ab homine primo peraguntur; eaque in sola cogitandi facultate, ac interno principio, consistit." 8 (2.ª P.), 342.

sar)" [36]. Las palabras en cursiva, como aparecen en la edición que manejamos, son las que Descartes repite de la tesis de su adversario; las restantes son añadidas por él; la diferencia tipográfica es útil para examinar con más facilidad la opinión que aquí expresa Descartes.

Su única discrepancia del objetante está en la omisión de la idea de substancia; en todo lo demás se halla de perfecto acuerdo, como que considera el resto de la definición tomado de su propia doctrina; y para hacer ver esto con más claridad afirma haber sido el primero que definió al alma racional con los términos que a continuación añade. Entre éstos encontramos uno del que nada dice la aludida tesis: que el alma consiste en "el pensamiento" (cogitatione); además, Descartes a este "pensamiento" lo cita como del todo equivalente a "la facultad de pensar o al principio interno de pensar".

Tal actitud de Descartes resulta extraña. Donde el adversario afirma que *el alma consiste en la sola facultad o principio interno de pensar,* lee él que "consiste en el pensamiento". ¿Dónde está este término en la definición citada? Bastaría que se dijere en ella que el alma racional "consiste en la facultad o principio interno de pensar" para que no fuese admisible considerar como equivalente a esa definición "el pensamiento"; pero al añadir el autor de la tesis el adjetivo determinativo y restrictivo "sola", ya se ve que se está refiriendo en su enunciado a la "facultad de pensar" sin más; por tanto, ni a la facultad ya pensante actualmente ni, mucho menos, al pensamiento.

Ahora bien; Descartes de tal modo añade "el pensamiento" que lo presenta como equivalente a "la sola facultad o principio interno de pensar". Pensamiento, sin embargo, sin más aclaraciones, no significa eso; por tanto, ¿con qué razón le atribuye ese significado? Y sí, por cualquier razón que sea, se lo atribuye de hecho, tendremos que la realidad significada por él con la palabra "pensamiento" es la misma designada por su adversario con los términos "facultad de pensar, principio interno de pensar"; y, según eso, la esencia del alma estará constituída, según Descartes, por la facultad o principio interno substancial, como añade expresamente, de pensar. Ahora bien; esa definición de alma, ¿qué novedad presenta?, ,¿cómo puede afirmar Descartes al darla que es el primero en concebir así el alma?

Intentemos encontrar alguna explicación a esta seria duda.

¿Querrá decir Descartes que su originalidad está en haber concebi-

[36] "nemo enim ante me, quod sciam, illam *in sola cogitatione, sive cogitandi facultate, ac interno principio* (suple ad cogitandum) consistere asseruit". *Notae in Programma...;* 8, (2.ª Parte), 347.

do al alma como "principio (a su modo) de lo cogitativo, es decir, de la actividad intelectiva, sensitiva, en una palabra, de lo consciente; pero no de lo vegetativo? De esta manera su originalidad estaría en haber restringido el número de los caracteres propios del alma. Pero ¿qué novedad sería esa, ya enseñada por Platón, de que la mente ("nous") es principio de sólo lo consciente?

Además, es indudable que no es esta la originalidad que Descartes reclama para sí. Esta la cifra él, como reiteradas veces lo hemos visto, en asignar a la esencia del alma racional "el pensar incesantemente", y de ahí el identificarla con "el pensamiento"; expresiones predilectas suyas que no tendría por qué haber empleado ni repetido si sólo hubiese querido definir al alma como *principio* capaz de pensar, sentir, querer y, en general, de tener afecciones conscientes [36 bis].

Leamos unas líneas escritas por él mismo un poco más abajo, con ocasión de la segunda tesis del *Programa,* que nos podrán ilustrar:

"Soy el primero que consideré al pensamiento como principal atributo de la substancia incorpórea, y a la extensión como el principal de la corpórea. Pero no dije que aquellos atributos están en éstas [substancias] como en sujetos distintos de sí." Y es que, continúa, la palabra *atributo* puede significar *modo* (modificación) de la substancia distinto de ésta, como lo son las figuras respecto del cuerpo modificado por ellas; y puede significar también "la misma inmutable esencia de la cosa. Así en Dios hay muchos atributos, pero no modos. Así uno de los atributos de cualquier substancia es el que subsista por sí misma [...]. Así, finalmente, los modos de pensar son varios, porque afirmar es un modo de pensar distinto de negar, y así de los demás; pero el pensamiento mismo, en cuanto es principio interno, del que esos modos brotan y en el que están, no se concibe como modo, sino como atributo constitutivo de la naturaleza de una clase de substancia" [la racional] [37].

Bien claro está que Descartes considere como originalidad suya el concebir al pensamiento como constitutivo de la esencia del alma.

[36 bis] En unas *Annotaciones* privadas a los *Principia Philosophica,* que LEBNIZ atribuye a Descartes, se encuentra una vez más: "Puto de essentia mentis esse, actu cogitare, ut corporis actu extensum esse." 11, 655; y cf. 654, nota a.

[37] "Primus enim sum, qui cogitationem tanquam praecipuum attributum substantiae incorporeae, et extensionem tanquam praecipuum corporeae, consideravi. Sed non dixi attributa illa iis inese tanquam subiectis a se diversis. [...]. Sic multa in Deo sunt attributa, non autem modi. Sic unum ex attributis substantiae est, quod per se subsistat. [...] Sic denique cogitationis modi varii sunt: nam affirmare alius est cogitandi modus quam negare, et sic de caeteris; verum ipsa cogitatio, ut est internum principium, ex quo modi isti exurgunt, et cui insunt, non concipitur ut modus, sed ut attibutum, quod constitui naturam alicuius substantiae...", 8, 348-349.

Al mismo tiempo nos está recordando la concepción ya conocida por los *Principia Philosophica*.

En el pensamiento actual ve títulos suficientes para concebirlo como simple modificación del sujeto consciente y como substancia, principio interno del que brotan (exsurgunt) aquellos diversos modos de pensar y "por el que estos modos de pensar son realizados", según se decía en la tesis primera con palabras expresas que Descartes aprobó, implícitamente al menos, al no criticarlas.

Prescindamos de esta nueva alternativa en su concepción del alma como principio ya activo ya pasivo de los fenómenos cognoscitivos, remitiéndonos a la explicación final indicada unos párrafos más arriba. Atendamos a la doble concepción del "pensamiento". ¿Cómo interpretarla? Para responder a esto pasemos a examinar el último pasaje importante de Descartes sobre la materia.

* * *

Dió ocasión a ese párrafo la interpretación más benigna y sutil del nuevo concepto cartesiano, propuesta a su autor por Arnauld en carta de julio de 1648. Después de proponerle las obvias dificultades que forman el argumento clásico contra la concepción cartesiana, continúa, reforzándolo.

"Como debo afirmar que soy el autor del pensamiento que ahora tengo, si la esencia de la mente consiste en el pensamiento, podrá parecer que soy el autor de la esencia de aquélla y que puedo conservarme a mí mismo. Veo, sin embargo, qué podrá responderse en este punto, que de Dios viene el que pensemos, y de nosotros el que con el concurso de Dios pensemos esto o aquello. Pero apenas si es posible entender cómo el pensamiento en general podrá separarse de este o aquel pensamiento, como no sea por obra del entendimiento [...]. Además, una cosa singular y de esencia determinada debe ser singular y determinada, y, por tanto, si la esencia de la mente fuese el pensamiento, debería constituir su esencia no el pensamiento en general, sino este o aquel pensamiento; cosa que no puede decirse [por las razones expuestas]. Y por lo que al cuerpo se refiere, no hay paridad, porque aunque parezca que varía su extensión, él retiene siempre la misma cantidad; y todo el cambio consiste en que, si algo mengua en longitud, aumente en anchura y profundidad; a no ser que se diga que el pensamiento de

nuestra mente es siempre uno mismo, que ahora mira a este objeto, ahora a aquél, y esto dudo mucho que se pueda con verdad afirmar [38].

Ya se ve por los textos citados a lo largo de nuestro trabajo que Descartes, en el pensamiento que capta en sí por introspección, está encontrando y distinguiendo dos realidades: lo substancial permanente y los modos, modificaciones de esa substancia. Arnauld se da cuenta de ello y, penetrando en el análisis de esa realidad, le manifiesta que si ahí quiere distinguir dos realidades, a cada una de las cuales le asigna como constitutivo el pensamiento consciente, tal distinción no es más que "de razón", efecto de la abstracción mental del entendimiento, pero no una diferencia real; y, por tanto, concebir esa esencia del alma constituída por el pensamiento-substancia es concebir un ente de razón, una ficción, no el alma racional, que es algo real y existente. Esta, efectivamente, como es una cosa singular y concreta en cada individuo, tiene que estar constituída por una esencia singular y concreta; ahora bien, los únicos pensamientos singulares y concretos son esos fenómenos de la mente accidentales, pasajeros, modos; por tanto, el alma tendría que estar constituída por uno de ellos, lo cual no puede de ninguna manera afirmarse.

Todavía la sutileza y cortesía de Arnauld con su corresponsal le lleva a idear otra última posibilidad: sea uno solo el pensamiento constitutivo del alma y que, en momentos sucesivos, vaya teniendo como término de referencia cada uno de los objetos que, con el pasar del tiempo, vamos percibiendo. Mas ni tal hipótesis le parece admisible. No da la razón de ello. Pero lo persuade la siguiente:

Lo que conocemos de nuestro pensamiento es, según el mismo Descar-

---

[38] Cum cogitationis quam nunc habeo, me ipsum autorem esse negari non debeat, si in cogitatione mentis essentia consistit, illius essentiae autor esse, ac proinde me ipsum conservare videri possim. Video tamen quid hic responderi possit, nempe a Deo esse quod cogitemus, a nobis vero ipsis, Deo tamen concurrente, quod hoc vel illud cogitemus. Sed vix intelligi potest, quomodo cogitatio in universum ab hac vel illa cogitatione abstrahi possit, nisi per intellectum. Quare si mens a seipsa habeat quod hoc vel illud cogitet, a seipsa etiam habere videtur, quod simpliciter cogitet, ac proinde quod sit. Deinde res singularis et determinatae essentiae singularis et determinata esse debet, ideoque, si mentis esentia cogitatio esset, non cogitatio in universum, sed haec vel illa cogitatio, essentiam illius constituere deberet, quod tamen dici non potest. Neque eadem corporis ratio est: licet enim extensionem suam variare videatur, eandem tamen semper retinet quantitatem; totaque variatio in hoc consistit, quod, si aliquid decrescat de longitudine, accrescat latitudini vel profunditati; nisi forte dicatur eandem semper esse mentis nostrae cogitationem, quae nunc hoc, nunc illud obiectum respiciat, quo vehementer, ambigo, an vere dici possit." Carta CXXIII; 5, 213-214.

tes, lo que hallamos por introspección cuando lo observamos con claridad y distinción. En tales casos encontramos siempre que el pensamiento es, como tantas veces hemos tenido que repetirlo, algo accidental, pasajero, modificación del sujeto, del yo; y este yo, la mente, como le ha llamado también el propio Descartes, se nos presenta siempre e invariablemente, prescindiendo de todo prejuicio, como algo permanente, modificable y modificado por aquellos pensamientos que continuamente vienen a la existencia y dejan de existir mientras el yo persevera en su ser. La única fuente, por tanto, que, según el propio Descartes, tenemos para saber algo de nuestro pensamiento y de nuestro yo mental, nos dice que aquél y éste son realidades completamente distintas y que el yo ni es un pensamiento ni la suma de todos ellos. No hay, por lo demás, razón ninguna que contradiga a lo que esa introspección manifiesta; luego, con razón, concluye Arnauld que duda mucho de la verdad de tal explicación o, más sencillamente, que la tiene por inadmisible.

¿Qué responde a esto Descartes? Lo tenemos en su carta, ya arriba aludida, de 29 de julio de 1648. En uno de sus párrafos encontramos ratificada una vez más su concepción de que el pensamiento constituye la esencia de la mente humana, afirmada la identificación de pensamiento con naturaleza pensante (no alude a la facultad o principio interno), declarada su firme y evidente persuasión de que son realidades muy distintas el pensamiento-esencia del alma y el pensamiento-modo de la misma, asentado que el alma no se da a sí misma el ser "cosa pensante"; pero, en cambio, es, sí, ella la que produce (elicit) sus pensamientos, y, en fin, que pensamiento (esencia del alma) no es una noción universal que abarque todas las clases de pensamientos o, más exactamente, no es una noción genérica contenida en los pensamientos de todas clases, sino que es una naturaleza particular que recibe las modificaciones de las diferentes clases de pensamientos.

Escuchemos sus palabras: "Como la extensión, que constituye la naturaleza del cuerpo, difiere mucho de las varias figuras o modos de extensión de que se reviste, así el pensamiento o naturaleza pensante, en la que juzgo que consiste la esencia de la mente humana, es otra cosa muy distinta de este o aquel acto de pensar, y la mente tiene de sí misma el producir (quod eliciat) estos o aquellos actos de pensar, pero no el ser cosa pensante, como la llama también tiene de sí misma, como de causa eficiente, el extenderse hacia esta o aquella parte, pero no el ser cosa extensa. Por pensamiento, pues, no entiendo algo universal que abarque todos los modos de pensar, sino una naturaleza particular

que recibe todos aquellos modos, como también la extensión es una naturaleza que recibe todas las figuras" [39].

No se puede negar que el párrafo es denso de contenido y, al menos para quienes hemos seguido el pensamiento de Descartes hasta esta fecha, bastante claro y preciso. Dos detalles, sin embargo, del mismo antes de entrar en el núcleo principal.

Beck, en su minucioso análisis de él, arriba aludido, se pregunta, entre otras cosas, qué significa esa "naturaleza particular"; y respecto del producir el alma sus pensamientos, dice que ese "eliciat" no indica que el alma los produzca, sino que ellos brotan del alma.

Respecto de este segundo punto, tal vez sea esa interpretación más armónica con el carácter no activo que tantas veces atribuye Descartes al alma respecto de las "cogitationes" cognoscitivas, pero parece menos compaginable con el significado y el uso corriente entre los filósofos bien conocidos por Descartes, de la expresión "elicere actus cogitandi", uso que corresponde al significado propio de esas palabras; y es menos compaginable aún con la paridad que añade Descartes a continuación al aclarar ese tener de sí el alma el "quod eliciat" sus pensamientos, con la comparación de la llama "que tiene de sí, *como de causa eficiente*, el que se extienda hacia una parte o hacia otra". Admitir aquí verdadera actividad eficiente del alma respecto de todos los pensamientos es en Descartes adoptar una vez más una posición opuesta a la mantenida en otras ocasiones, pero innegable. Por lo demás, sobre la posibilidad de conciliación entre ambas, ya más arriba hemos dicho bastante.

La "naturaleza particular" creemos debe aclararse por la expresa oposición en que Descartes la pone con "universale quid", es decir, con la naturaleza universal a que aludía Arnauld.

"Universal", como es bien sabido, es aquel objeto cuyas notas se encuentran multiplicadas unívocamente en cada uno de los particulares. Así el objeto constituido por los caracteres "fenómeno consciente mío" se encuentra en cada uno de mis pensamientos (cogitationes). Arnauld pregunta a Descartes si por pensamiento entiende un objeto como ese,

---

[39] "Ut enim extensio, quae constituit naturam corporis, multum differt a variis figuris sive extensionis modis, quos induit; ita cogitatio, sive natura cogitans, in qua puto mentis humanae essentiam consistere, longe aliud est, quam hic vel ille actus cogitandi, habetque mens a seipsa quod hos vel illos actus cogitandi elicitat, non autem quod sit res cogitans, ut flamma etiam habet a seipsa, tanquam a causa efficiente, quod se versus hanc vel illam partem extendat, non autem quod sit res extensa. Per cogitationem igitur non intelligo universale quid, omnes cogitandi modos comprehendens, sed naturam particularem, quae recipit omnes illos modos, ut extensio est natura, quae recipit omnes figuras." Carta DXXV; 5, 221.

que, concebido con esas únicas notas, sería, como todo universal, una abstracción mental, sólo separable de este y aquel pensamiento real con el entendimiento, no en realidad, como bien indicaba el objetante. A esto responde Descartes, de acuerdo con la dificultad, que el "pensamiento" constitutivo de la esencia del alma no es un objeto de esa clase, "universale quid". Pero continúa aclarando lo que entiende por universal con estas palabras, "omnes cogitandi modos comprehendens". Estas palabras entendidas literalmente suscitan una nueva dificultad, porque una entidad, la llamada por Descartes "universale quid", que "comprenda, abarque dentro de sí todos los modos de pensar" no es el universal lógico a que se refería Arnauld, sino más bien una noción colectiva, la reunión de todos mis pensamientos. Descartes hubiera evitado esa ambigüedad si, empleando los términos clásicos de la lógica, hubiera dicho que no admitía ese "universal cuya extensión (no comprensión) alcanzase a todos los modos de pensamiento, de todos los cuales pudiera predicarse". Es evidente por otra parte que el "universal", entendido como "objeto colectivo", lo rechaza con más motivo aún, ya que reducir el pensamiento a esa colección de accidentes modales sería el expreso error actualista que Descartes rechaza de lleno, aunque no siempre con la debida lógica, al defender tenazmente la existencia del pensamiento-substancia, constitutivo de la mente sujeto de los pensamientos.

Aclarados estos detalles accidentales pasemos al núcleo de la cuestión.

El citado párrafo de la carta DXXV es respuesta a las dudas de Arnauld. ¿Qué se dice en él para justificar esa unidad y duplicidad contradictorias, atribuídas tantas veces por Descartes al pensamiento y que su corresponsal no ve en modo alguno cómo puedan verificarse en la realidad? Nada de nuevo; pero, sobre todo, nada de justificativo. Descartes afirma una vez más, y como quien la conoce con toda certeza, la diferencia entre pensamiento-substancia, esencia del alma, y pensamiento-modo, afección que está en aquélla; pero de ahí no se pasa. La comparación del cuerpo extenso que siempre con una misma extensión recibe diversas figuras es la última palabra de su explicación y justificación; con ella cierra este último párrafo que salió de su pluma para esclarecer ese misterio de su pensamiento, y ella había sido la primera aclaración aducida por él al exponer por primera vez esa diferencia en los *Principia Philosophica*.

Así, pues, la impresión última que la lectura y examen de los textos cartesianos nos produce es que él ve claramente y justifica la dife-

rencia que tiene que haber entre *esencia* del alma y pensamientos o *fenómenos modos,* conscientes del alma, como que alma y pensamiento consciente son realidades con caracteres mutuamente contradictorios; pero, al mismo tiempo, se mantiene con increíble tenacidad en afirmar que la esencia del alma está constituída por el pensamiento consciente; y de esto no da más razones que la comparación con el cuerpo extenso y sus figuras y, finalmente, que conoce esa identidad "de modo clarísimo y distintísimo".

No cabe duda que tal actitud de Descartes al identificar pensamiento con esencia del alma es extraña; y parece una verdadera antinomia que autor tan inteligente no encuentre más razones para persuadir algo que ve de modo tan claro y distinto a los que lo vemos de modo opuesto, que la repetida comparación del cuerpo extenso con las diversas formas que puede adoptar.

Vale la pena procurar penetrar algo más en su mente para esclarecer el enigma. No sabemos que se hayan hecho en el punto que nos ocupa. Intentémoslo.

Nuestra interpretación del concepto cartesiano.

Para buscarla fijemos una vez más la actitud de Descartes comparándola con otra mucho más errónea que la suya, pero con la que guarda cierta analogía que contribuirá a ilustrarnos.

Es la del paralelismo monístico en su interpretación del compuesto humano. Escojamos el materialista para más facilidad. En el hombre hallo una manifiesta duplicidad, reconoce el paralelismo monista: lo físico y lo psíquico; y tal diversidad aparece entre uno y otro que sus propiedades respectivas son contradictorias. La consecuencia debería ser: hay dos realidades diversas. La realidad, sin embargo, no puede ser ni es más que una e idéntica, exige imperiosamente el prejuicio materialista. Conclusión: aquéllos son dos aspectos de esa realidad, identificados con ella, pero totalmente diversos uno y otro entre sí. Esto es, sin duda, un amasijo de contradicciones Pues bien, se justifican con una comparación especiosa: la de la curva cóncava mirada desde dentro y convexa desde fuera. Y basta de filosofar.

Vengamos al pensamiento de Descartes.

Encuentra éste en su vida consciente una evidente duplicidad: lo substancial permanente modificable y lo modal transitorio modificador; aquello, uno; esto, múltiple; ciertas propiedades de uno y otro son mu-

tuamente contradictorias. La consecuencia recta es manifiesta: aquí hay dos realidades diversas: una es pensamiento, la otra no lo es. Mas en este punto surge ante la mente de Descartes una evidencia insobornable que le está imponiendo: una y otra realidad son pensamiento porque una y otra son "algo consciente mío". Su conclusión explícita, por tanto, tendría que ser: existen dos especies de pensamiento, una pensamiento-substancia, que es la esencia del alma; otra, pensamiento-modo, que es cada uno de los pensamientos transeúntes.

Mas en este punto todos los seguidores de la recta filosofía, razonando a base de la más evidente introspección y respaldados por el sentido común, objetan a Descartes: Pensamiento-realidad no lo hay más que de una sola clase, el transitorio, modificación de la mente. y, por tanto, ese otro pensamiento-substancia es una quimera.

Este eficaz ataque contra el pensamiento-substancia, lógicamente, tiene que forzar al defensor de aquel nuevo concepto a aceptar una de estas dos conclusiones, en el fondo equivalentes: o afirmar, con empiristas y actualistas, que el alma no es una realidad, sino una ficción de la mente, una quimera, o, asemejándose a los paralelistas monistas, atribuir al alma propiedades contradictorias y hacer, por tanto, de ella una quimera como la anterior.

Los que comúnmente impugnan la posición cartesiana descubren en ella más bien este segundo error; los que penetran más en sus buscadas distinciones ven que el pensamiento-substancia no puede ser más que una abstracción mental, que tendría como consecuencia lógica la negación de la verdadera alma racional.

En cuanto a Descartes, después de afirmar una vez más en esta última respuesta de 1648 la duplicidad y la unidad del pensamiento, presenta, con táctica de hecho algo parecida a la de los futuros paralelistas monistas, una comparación especiosa, la del cuerpo y sus figuras, y da con ella por terminada la discusión.

La posición cartesiana nos parece que queda así bastante en claro. Nos falta ahora explicarla.

Para esto creemos que hay que comenzar diciendo que es lógica en él. En efecto. Cuando Descartes, en medio del naufragio de todos sus conocimientos por su duda metódica, da con la única certeza evidente e infalible en que hacer pie para recomenzar toda su tarea intelectual constructiva, halla lo siguiente, que expresaremos en primera persona: *algo* que es actualmente conocido, que se me impone como *mío* y, al mismo tiempo, *mi yo*, que lo está conociendo. Sólo tengo certeza de esto que así está actualmente presente en mí de manera consciente, pues de lo que

serán las cosas cuando yo no las esté percibiendo no sé nada; yo sé que existo, que perduro en la existencia mientras pienso; si dejo de pensar, ¿qué sé yo si seguiré existiendo? [40]. Ahora bien; de la realidad existente de mi yo, de mi mente, tengo ahora indudable conocimiento y certeza, y esto sólo lo puedo tener de ella en cuanto es para mí algo consciente; luego de la esencia de mi mente, tal como yo la conozco, es estar pensando, es que me sea consciente. Y la argumentación continúa: Fenómeno consciente y pensamiento son para Descartes una misma cosa; luego de la esencia de mi yo, de mi mente, tal como yo la conozco, es que sea pensamiento. Mas, finalmente, todo aquello que conozco de modo claro y distinto es en sí tal como lo conozco, y a mi mente la conozco clarísima y distintamente como pensamiento; luego, conclusión, infalible, mi mente es pensamiento, la esencia del alma está constituída por el pensamiento.

De esta posición jamás cedió Descartes un solo palmo. ¿Es que para él no había más criterio de certeza que la experiencia inmediata, una especie de intuición de tipo matemático, contra la que nada valían los raciocinios propios o ajenos? Sería digno de examinarse hasta qué punto condescendió en esto con el empirismo; sin embargo, para explicar nuestro caso, no es preciso hacerle esa inculpación. La explicación es más sencilla: para él, como para todo ser inteligente, lo que es verdadero una vez lo es siempre; luego, conocido una vez evidentemente el pensamiento como constitutivo de la esencia del alma, no había por qué dudar sobre ello; era así.

Esta extraña posición en persona tan inteligente, por una parte de insuficiencia en responder a las dificultades y, por otra, de tan firme y arraigada convicción, basada, según él, en la experiencia inmediata, hace pensar si no habrá efectivamente en los datos mismos de la introspección del yo que piensa algo columbrado confusamente, ya que no explicado con claridad por Descartes, que pudiera prestar algún fundamento, aunque no justificación, a su posición tan tenazmente mantenida.

La respuesta a esto, que nos parece debe existir, no la hemos hallado en los autores que conocemos, como tampoco la pregunta. Creemos, sin embargo, que puede darse. La que la hipótesis última de Arnauld y la lectura de Sortais, al principio aludida, nos han sugerido es la siguiente:

Descartes observó el hecho patente de que en todo fenómeno consciente, pensamiento según su nomenclatura, hay una especie de substra-

---

[40] Cf. *Meditationes de Prima Philosophia.* Med. II, 7, 27, líns. 9-12; y III, 7, 49, líns. 14-18.

to común a todos: el ser *consciente,* el ser sentido como *mío,* el advertirse el *yo* poseedor como uno mismo y *permanente,* el sentirse ese *yo* como la *base última* en el fenómeno, bajo la cual no hay otra cosa. Este complejo de notas formaría un bloque con todos los caracteres del pensamiento-substancia de Descartes. Es substancia, porque, como *base última,* subsiste en sí; es, por tanto, uno mismo y permanente a lo largo del tiempo; es algo mío o, mejor, como decía él en la *Meditación* cuarta, soy yo mismo [41]; es, por fin, algo que percibo inmediatamente y, por tanto, consciente y, por tanto, pensamiento. Ahí tenemos el pensamiento-esencia de mi yo-mente-substancia.

Además cada pensamiento transeúnte presenta algún rasgo por el que difiere de los demás: por ejemplo, el de ser representativo de un objeto distinto del que representan otros pensamientos.

Tenemos en la mente la duplicidad análoga a la aludida por Descartes en el cuerpo extenso: A la extensión permanente corpórea corresponde en la mente el bloque descrito; a las figuras que modifica la extensión, la diversidad de pensamientos sucesivos que pasan modificando el pensamiento-bloque.

¿Llegó Descartes a delinear así su concepto del pensamiento? No lo sabemos. Y debemos más bien creer que no, ya que urgido por sus objetantes nunca respondió con esta explicación, a pesar de su valor, al menos para corroborar y fundamentar las respuestas dadas por él. ¿Sería, sin embargo, suficiente para justificar su nueva concepción de la esencia del alma racional? Ciertamente que no. Vamos a verlo.

Una observación previa y, de por sí, definitiva. Si en el bloque-pensamiento suponemos incluídas todas las notas comunes a los diversos pensamientos que por la mente pasan, tenemos que incluir una más: la de que todos aparecen como *modificaciones* del yo, *inherentes* al yo. Esta nota tiene el mismo derecho que las otras cuatro para ser incorporada al supuesto bloque; mas tal introducción ya se ve que es la destrucción de éste: habría de contener, en tal hipótesis, los caracteres de substancia y de accidente modificativo; sería un concepto contradictorio.

Y pasemos a la razón última por la que es inadmisible tal concepción doble e idéntica del pensamiento.

En la distinción que hemos ideado entre pensamiento-bloque substancial y pensamiento-modificación, estamos otorgando a Descartes el que la introspección le presentaba entre las notas características del yo subs-

---

[41] Cf. nota 17; 7, 59, líns. 5, 8-9.

tancial la de ser éste realidad consciente. Sólo en virtud de eso podría el yo, la mente, llamarse "substancia pensante o pensamiento". Pero tal concesión, es lícita? Ese yo sorprendido por la introspección, ¿aparece clara y ciertamente constituído por la nota de "pensante" de "consciente" como atributo intrínseco suyo, más aún, como atributo único constitutivo de su esencia?

La respuesta la hubiera podido hallar con facilidad el propio Descartes si, en ésta con en otras ocasiones, hubiese consultado a la ciencia de los filósofos anteriores a él antes de ponerse ligeramente a innovar. Unas pocas líneas de la *Summa Theologica* acerca de cómo el alma se conoce a sí misma le hubieran ilustrado suficientemente.

Dice en ellas el Doctor Angélico: "Nuestro entendimiento [nuestra mente] se conoce a sí misma mediante su acto. Y esto de dos maneras: La primera es aquella según la cual Sócrates o Platón percibe que tiene alma intelectual por percibir que él entiende. La otra es aquella según la cual consideramos (investigamos), la naturaleza del alma por el [examen del] acto del entendimiento" [42]. Con el primer procedimiento se conoce que el alma existe, que tengo alma; con el segundo cómo es esa alma, cuál es su naturaleza.

La doctrina es bien llana; y ya se ve que su parte aplicable al examen introspectivo practicado por Descartes para obtener su "pienso, luego soy una cosa pensante" es la primera.

Continuemos escuchando al Doctor Angélico: "Pero hay diferencia entre estos dos conocimientos así obtenidos. Porque para tener el primero basta la presencia de la mente, que es el principio del [que procede el] acto por el cual la mente se conoce a sí misma [...]. Pero para tener el otro conocimiento del alma [cómo ella es, cuál es su naturaleza, su esencia] no basta con su presencia, sino que es necesaria una investigación diligente y delicada" [43].

La solución pudiera parecer elemental; pero es la verdadera y decisiva. Precisamente lo obvio de la misma está confirmando el que cualquiera que reflexione algo, por poco que sea, reconozca como insoste-

---

[42] "Per actum suum se cognoscit intellectus noster. Et hoc dupliciter. Uno quidem modo [...], secundum quod Socrates, vel Plato percipit se habere animan intellectivam ex hoc, quod percipit se intelligere. Alio modo [...] secundum quod naturam humanae mentis ex actu intellectus consideramus." S. Th., 1, 87, 1, c.

[43] "Est autem differentia inter has duas cognitiones, Nam ad priman cognitionem de mente habendam sufficit ipsa mentis praesentia, quae est principium actus, ex quo mens percipit seipsam [...]. Sed ad secundam cognitionem de mente habendam non sufficit eius praesentia, sed requiritur diligens, et subtilis inquisitio." *Ibid.*

nible el concepto cartesiano de la esencia del alma y que, consiguientemente, sea unánime el desacuerdo de todos los filósofos y del sentido común respecto de esta novedad inventada por Descartes.

Conclusión.

Descartes penetró más que otros muchos en el alma con sola la introspección directa y la experiencia inmediata; pero se equivocó al tener por absolutamente evidente e inconcuso y definitivo todo lo que en esa experiencia conoció, tanto lo de primer plano como lo del último y más misterioso substrato. Y en vez de ir desmenuzando y examinando con cuidadosa investigación los diversos elementos de ese primer material aún en bruto, tuvo lo primero por definitivo y así no acertó a reparar en lo ya arriba indicado: que la introspección jamás descubre con claridad en nosotros un pensamiento de ninguna clase, que sea ni pueda llamarse substancia, y que el raciocinio a base de los datos de la introspección demuestra que tal pensamiento-substancia y esencia de la mente humana es un concepto contradictorio; mientras, en cambio, el mismo raciocinio más obvio, basado igualmente en la introspección aun bien pocas veces reiterada, encuentra absolutamente evidente y cierto que el principio de nuestros actos conscientes, la mente, es una realidad no consciente *actu* por sí misma, sino simplemente productora de actos conscientes, mediante los cuales se hace a sí misma consciente mientras dura el acto.

Así había pensado siempre el sentido común. Esto mismo habían entendido y reconocido todos los filósofos hasta Descartes. Y lo mismo pensaron todos sus contemporáneos y posteriores, excepto los enemigos de la substancialidad del alma, empiristas y actualistas, quienes siguiendo más radicalmente que Descartes la orientación empirista apuntada por éste, y rechazando la norma imprescindible que hemos oído a Santo Tomás, de inquirir con diligencia y penetración en el alma a base de experiencia, "ex actu intellectus", completada por el raciocinio, han venido a profesar el agnosticismo y más aún la negación del alma substancial para abrazarse con las inconcebibles contradicciones de la posición actualista.

Otra observación, aunque accesoria, acerca de Descartes, filósofo, nos parece que brota espontáneamente de la comparación que hemos tenido que hacer de sus diversos pasajes sobre este concepto que conocía clarísima y distintísimamente:

La falta de precisión, las incongruencias y oposiciones no raras en puntos accidentales y substanciales, el alejamiento en cosas tan ciertas del sentido común y de la verdad, parecen indicar que el filósofo de la idea clara y distinta incurrió fácilmente en graves y funestas desviaciones de su norma primordial del filosofar.

¿O es que ese principio normativo de las certezas de experiencia inmediata se ha de temperar conforme a una observación de las que forman las *Annotationes* escritas, según parece, por el mismo Descartes a sus *Principia Philosophica,* en la que se dice: "De la experiencia aun evidente, pero no probada suficientemente por el examen de la razón, muchas veces se deducen falsedades"? [44].

¡Lástima que esta atinada indicación, que Leibniz en su manuscrito de las *Annotaciones* atribuye a Descartes, no la hubiese tenido bastante en cuenta este insigne geómetra y no tan insigne filósofo!

JESUS MUÑOZ, S. J.

Comillas (Universidad Pontificia).

---

[44] *Annotationes quas videtur D. des Cartes in sua Principia Philosophiae scripsisse,* 11, 654. "Ex experientia etiam evidenti, sed ad examen rationis non satis expensa, falsum saepe concludi."

NOTAS, TEXTOS Y COMENTARIOS

LEIBNIZ EN LA BIFURCACION CARTESIANA

Las líneas de la filosofía venían definiéndose desde fines del siglo XV. Arrancaron confusas desde el cardenal Nicolás de Cusa, pero en ellas se envolvía una acusada ansia de renovación filosófica. Giordano Bruno, Bacon y Campanella continuaban en el mismo sentido, fundidos en el movimiento general del humanismo renacentista. Sin embargo, difusas e imprecisas, envoltura más de concepciones fantásticas que de realizaciones metafísicas, necesitaban esas líneas iniciales y borrosas fijarse ya y definirse a partir de un estadio preliminar: el mismo Renacimiento logró ese primer estadio en la evolución de las ciencias. La revolución científica iniciada por Copérnico, Kepler y Galilei, continuada por Descartes y Gassendi, culminada, en esta su primera fase, por Newton y Leibniz, era la fuente de donde había de manar la nueva filosofía. Esto lo vió con claridad Leibniz, que supo encuadrar la creación cartesiana en el nuevo ambiente matemático-científico, e interpretarla en función de la nueva línea en el método de la investigación. Descartes resulta con ello el primer filósofo del nuevo movimiento: formaliza la renovación, inicia la nueva época, y siembra ya problemas y soluciones que han de dar mucho juego en las etapas siguientes, hasta provocar los grandes sistemas de fines del XVIII y de principios del XIX.

Por ello Descartes significa en la historia de la filosofía el punto donde la filosofía tradicional y la filosofía nueva se bifurcan.

Con el intersticio de una niñez precoz, tras Descartes, muerto en 1650, aparece Leibniz, nacido en 1646. Su talento excepcional, las circunstancias privilegiadas en que se halló como protegido y comisionado de varios príncipes alemanes, las relaciones así entabladas con cuantos en su tiempo cultivaban las ciencias o la filosofía en Europa le pusieron en condiciones privilegiadas para calcular el ángulo abierto en los caminos de la filosofía por Descartes, y medir las distancias a que sus lados pudieran llegar en divergencia cada vez más acusada. Leibniz estaba dotado de un espíritu amplio y conciliador, dispuesto a marcar más las coincidencias que las disidencias: intentó la unión de las Iglesias, fundó Academias—las tan famosas Academias alemanas—en que los sabios confrontaran sus descubrimientos, fomentó relaciones estrechas de todos los órdenes con personajes de los perfiles psicológicos, culturales y sociales más diferenciados, se interesó por las misiones, particularmente por las jesuíticas de China, y hasta llegó a concebir un plan de readaptación de las Ordenes religiosas a las nuevas condiciones de cultura y religión. En fin, Lebniz, que en una sola pieza era filósofo, matemático, naturalista, historiador, filólogo, jurista, diplomático y teólogo, y, por todo ello, representante destacado del Barroco, uno de los espíritus más universales y de mayor fuerza creadora en la Europa moderna, era el hombre designado para intentar una fusión de los caminos divergentes de la filosofía, creando una nueva filosofía que, superando las innovaciones cartesianas y las tradiciones escolásticas, diera de nuevo unidad al espíritu filosófico. Sus intentos, sabios y nobles, sin duda, fueron arrollados por la nueva corriente; la filosofía "recibida" continuó sus caminos de siempre, y Leibniz ha quedado en la historia clasificado entre los grandes antecesores de los sistemas del siglo XVIII, uno de los eslabones más firmes y necesarios en la cadena de los filósofos modernos.

Leibniz no desconoce a Descartes, antes al contrario, reconoce sincero sus méritos.

Sin embargo, y con la misma sinceridad, tampoco se reserva en las críticas. Por ellas se le acusó, por parte de los cartesianos, de que intentaba erguirse sobre las ruinas de Descartes. A esta acusación respondió en su carta a Repis, publicada en el *Journal Des Savants* del 9-26 de agosto de 1667:

"Se me acusa de que quiero fundar mi reputación sobre la ruina de Descartes, y tengo derecho a quejarme, porque lejos de arruinar la reputación de este hombre ilustre, veo que su verdadero mérito no es aún bastante conocido. Lo que motiva mi desagrado es ver que ningún progreso han hecho sus discípulos, quienes nada han añadido a los descubrimientos del maestro, lo cual es debido al espíritu de secta. Estimo infinitamente a Descartes, y creo que hay pocos genios que se aproximen al suyo" [1].

En sus *Remarques sur l'abrégé de la vie de M. Descartes,* inédito, publicado por FOUCHER DE CAREIL [2], dice al final:

"Ojalá que nuestro filósofo hubiera llegado a la avanzada edad de Hobbes o de Roberval. Porque seguramente hubiese hecho descubrimientos muy importantes que frustró su temprana muerte. En efecto, sostengo que el género humano ha tenido una gran pérdida con su muerte, y que es muy difícil de reemplazar. Y aunque posteriormente hemos tenido hombres ilustres, que en ciertos conceptos han superado a Descartes, no conozco ninguno que haya tenido su amplitud de miras, ni una penetración y profundidad tan grandes como las suyas."

La segunda de sus cartas sobre Descartes y el cartesianismo, halladas también inéditas por el mismo FOUCHER DE CAREIL, arranca con este magnífico reconocimiento:

"Estimo infinitamente a Descartes y reconozco su gran mérito..."

Y en el cuerpo de la misma se dice:

"Estos defectos del filósofo... no nos impiden conocer su gran mérito. Tenía un talento maravilloso para explicarse y en el arte de combinar las mejores opiniones de los antiguos y de los modernos... Se le debe el haber resucitado las meditaciones de Platón y de los académicos y el haber dado a conocer su importancia..." [3].

Tal estima, sincera sin duda y generosa, no impedía a su vez a Leibniz descubrir también las deficiencias de Descartes. Por de pronto, y aunque no las tuviera, Leibniz no iba a subordinarse al mero repetir de las doctrinas del hombre erigido en maestro incondicional. Leibniz abominaba de las sectas constituídas en torno a un autor. Precisamente en la primera de las dos cartas, a que acabamos de aludir, achaca a los cartesianos este gran defecto del sectarismo:

"En primer lugar, todos los que se deciden resueltamente a seguir las opiniones de algún autor, se esclavizan y se hacen sospechosos de error; porque decir que Descartes es el único pensador exento de error grave, es una suposición que dodrá ser verdadera, pero que no es verosímil. En efecto, esta adhesión es propia tan sólo de los pobres de espíritu, que no tienen ni fuerza ni tiempo para meditar por sí mismos, o que no quieren tomarse ese trabajo. Por esa razón las tres ilustres Academias de nuestro tiempo, la Sociedad Real de Inglaterra, que fué la que primera se fundó, la Academia Real de Ciencias, de París, y la Academia del Cimento, de Florencia, han protestado en alta voz de que no quieren ser ni aristotélicas ni cartesianas. Y así la experiencia me ha hecho conocer que los que son absolutamente cartesianos no sirven para inventar, y no hacen más que el oficio de intérpretes o comentadores de su maestro, al modo que los filósofos de la escuela hacían con Aristóteles; y de tantos preciosos descubrimientos como se han hecho después de Descartes, no se debe, que yo sepa, ni uno solo a un verdadero cartesiano. Conozco un poco a estos señores, y los desafío a que me citen uno de sus descubrimientos. Es ésta una señal de que, o Descartes ignoraba el verdadero método, o no se lo comunicó a sus adeptos.

Descartes, como todos los hombres, tenía el espíritu limitado; sobresalía en las espe-

---

[1] AZCÁRATE es quien señala la fecha que hemos puesto en el texto. Con todo, creemos que la fecha es equivocada, por las referencias que encontramos en la Bibliografía de RAVIER. Véase AZCÁRATE, Obras de Leibniz, tomo I, p. 277, nota. Empleamos, cuando podemos, la traducción de AZCÁRATE.

[2] FOUCHER DE CAREIL, A.: *Nouvelles lettres et opuscules inédits de Leibniz, précédés d'une introduction,* p. 33.

[3] Ibid., p. 12 ss.

culaciones, pero ningún descubrimiento hizo en cosas útiles para la vida sometida a los sentidos que sirva para la práctica de las artes. Todas sus meditaciones eran o demasiado abstractas, como su metafísica o su geometría, o demasiado imaginarias, como sus principios de filosofía natural. La única cosa útil que creyó descubrir fueron sus anteojos de aproximación, hechos según la línea hiperbólica, y con los cuales prometía que veríamos en la luna animales o cosas tan pequeñas como los animales. Por desgracia, nunca pudo encontrar operarios capaces de ejecutar su designio, y además, posteriormente, se ha visto que la ventaja de la línea de la hipérbole no es tan grande como él se imaginaba.

Es cierto que Descartes era un gran genio y que las ciencias le deben grandes servicios, pero no en el grado que creen todos sus partidarios" [4].

Este mismo pensamiento aparece en otros numerosos pasajes de la obra leibniziana; por alegar uno sin alusión al cartesianismo, citemos éste de una carta a madame de Brinon:

"Y por lo que hace al espíritu filosófico, de que vuestro amigo os dice que se debe despojar, ello equivaldría a decir que debe despojarse del amor de la verdad: pues no quiere decir otra cosa la filosofía. Tal vez él lo entendía de una filosofía de secta; pero bien lejos estoy yo de tal manera de filosofar; pues estar en una secta es propiamente dar demasiada autoridad a los hombres y a la cábala de un partido" [5].

Aun refiriéndose a Spinosa, recalca su demasiada adhesión a Descartes como causa de sus errores:

"Se me dice que ha dejado escritos llenos de sentimientos extraordinarios; a juzgar del resto por lo que de él poseemos, no dudo que habrá varios pensamientos excelentes entre un gran número de opiniones poco aceptables; estaba demasiado atado a las opiniones del ilustre Descartes, como acostumbraban a estar sus discípulos, es decir, sin reserva. Pero una vez que meditó sobre su maestro, comenzó a darse cuenta de que aún quedaba no poco que decir; bien sé yo lo difícil que es a los cartesianos liberarse del prejuicio de la infalibilidad de su maestro, al menos en lo que concierne a las aserciones principales, y no veo otro modo de desengañarlos que el de obligarlos a reducir los discursos de este autor a la forma de demostraciones rigurosas..." [6].

No vamos a reseñar aquí las deficiencias de Descartes por las que Leibniz creyó posible y necesario superarle. Pero sí es importante observar que para Leibniz la línea de Descartes quedaba extinta o al menos borrada en el cartesianismo: no se notaba en los cartesianos el empuje de progreso que alentaba en el renovador. Bástenos para comprobarlo una carta de Leibniz al Abbé Nicaise, publicada por él en el *Journal des Savants* de 13 de abril de 1693: "Aconseja a los cartesianos "despojarse del espíritu de secta, opuesto siempre al avance de las ciencias; juntar a la lectura de las excelentes obras de Mr. Descartes la de algunos otros grandes hombres antiguos y modernos; no despreciar la antigüedad, de la que Mr. Descartes ha tomado una buena parte de sus mejores pensamientos; aplicarse a las experiencias y a las demostraciones, en lugar de esas informaciones generales que no sirven si no para entretener los ocios y cubrir la ignorancia; esforzarse en dar algún paso hacia adelante y no contentarse con simples paráfrasis de su maestro; no despreciar o descuidar la Anatomía, la Historia, las Lenguas, la crítica, desconociendo su importancia y valor; no imaginarse que se sabe todo cuanto hace falta o puede esperarse; ser, en fin, modestos y estudiosos, para no hacer recaer sobre sí este hermoso dicho: *Ignorantia inflat*. Añadiría que no sé cómo ni por qué mala estrella enemiga de toda suerte de secretos, los cartesianos apenas nada han hecho de nuevo, y que todos los descubrimientos han sido realizados por personas no cartesianas" [7].

Una actitud tan personal ante Descartes y el cartesianismo denota una psicología más que conclusiones científicas logradas con método severo; y esa misma psicología le hizo adoptar actitud similar ante la filosofía escolástica o tradicional antigua.

Su primera formación filosófica fué escolástica. Todavía la innovación cartesiana

---

[4] Ibid., p. 1 ss.

[5] BARUZI: *Leibniz. Avec de nombreux textes inédits*, p. 191. Este texto había sido ya publicado por FOUCHER DE CAREIL: *Oeuvres de Leibniz*, tomo II, pp. 84-87.

[6] BARUZI: *Ibid.*, pp. 229-230.

[7] ERDMANN: *God. Guil. Leibnitii Opera Philosophica quae extant...*, tomo I, p. 120.

no había conseguido transformar los métodos universitarios. De esto tenemos datos autobiográficos precisos. Lo cuenta, por ejemplo, en un breve resumen de su vida hallado inédito—como tantísimos otros escritos leibnizianos—. Relata sus estudios lógicos realizados a los catorce años, cuando creyó descubrir novedades en la técnica del silogismo. Transcribimos la reacción de sus maestros ante ellas, pues de seguida viene su formación en el estudio de la escolástica:

"Esta duda la propuse a mis preceptores, ninguno de los cuales me satisfizo, y antes bien me amonestaron que no era propio de niños inventar cosas nuevas en materias que no hubieran cultivado lo bastante; y después me encontré con que lo que yo quería hacer con los predicamentos o series de las enunciaciones, es lo mismo que hacen los matemáticos con los elementos, que preparan las disposiciones, como deduciéndose la una de la otra; que es lo que en vano había solicitado yo de los filósofos. Mientras tanto me consagré a conocer las obras de Zabarela, de Rubio, de Fonseca y de otros escolásticos con no menos calor que el que había empleado con los historiadores; y mis adelantos llegaron hasta el punto de leer con la mayor facilidad a Suárez lo mismo que las fábulas Milesias, que vulgarmente se llamaban romances.

Mientras tanto, los encargados de mi educación (que sólo me eran molestos por la parte que tomaban en mis estudios), así como antes temían que me entregara a la poesía, temieron ahora que me consagrara con el misma exceso a las sutilezas escolásticas; y esto nacía de que ignoraban que mi espíritu no se puede dar por satisfecho con un género solo de cosas. Como me dedicara al estudio del Derecho..." [8].

Poseemos también una semblanza de las características espirituales de Leibniz trazada por él mismo, con particular referencia a lo metodológico y metafísico. Habla de sí en tercera persona, y relata con estas palabras sus estudios:

"Había cultivado las Humanidades y la Historia hasta los trece o catorce años. De los quince a los diecisiete, tanto profundizó en las sutilezas de los escolásticos, que ponía en aprieto a los maestros. No pocos encuentran inútil este estudio. Pero me aseveró bien de veces que estaba satisfecho de ello, y que creía haber reconocido por ese camino hasta dónde puede llegar el refinamiento último del espíritu humano. Me dijo que en la escolástica hay muchas cosas tan sólidas y bellas que, dichas de una manera clara y nítida, admirarían al mundo. Pero él no se detuvo allí..."

Es curioso y revelador el rasgo final de la semblanza:

"Sorprendíle una vez leyendo libros de controversias; le manifesté mi extrañeza, pues me lo habían propuesto como matemático de profesión, pues en París apenas se había dedicado a otra cosa. En esta ocasión fué cuando me dijo que se engañaban mucho, que tenía él otras miras, que sus meditaciones principales versaban sobre la Teología; que a las matemáticas, lo mismo que a la escolástica, se había aplicado sólo por la perfección de su espíritu, y para aprender el arte de inventar y de demonstrar, en lo cual se creía él haber progresado más que cualquier otro" [9].

El siguiente texto autobiográfico, tomado de un breve discurso sobre la demonstración de la existencia de Dios, hecha por Descartes, a la vez que nos confirma en esto mismo nos va a trazar en breves rasgos el proceso de la evolución leibniziana:

"En mis primeros años estaba yo muy versado en las sutilezas de los tomistas y scotistas; al salir de la escuela me eché en brazos de la jurisprudencia, que también requería el conocimiento de la historia; pero con ocasión de mis viajes conocí a los grandes personajes que me inspiraron el gusto por las matemáticas, y las cultivé con una pasión casi exagerada durante los cuatro años que permanecí en París. Los resultados que obtuve y los aplausos que me prodigaron fueron mucho mayores que los que podía prometerse un aprendiz y extranjero... Mi entusiasmo por las matemáticas no tenía otro origen que el encontrar en ellas las huellas del arte de inventar, en general; y paréceme haber descubierto al fin que el mismo Descartes no había penetrado todavía el misterio de esta gran ciencia... Llego a la metafísica, y puedo decir que mi cariño por ella es la causa de que haya pasado por todos estos grados; porque estoy convencido de que la verdadera metafísica apenas es diferente de la verdadera lógica, es decir, del arte de inventar en general; porque la metafísica es la teoría general, y el mismo

---

[8] *Vita Leibnizii a se ipso breviter delineata.* FOUCHER DE CAREIL: *Nouvelles lettres...*, p. 379.

[9] *Imago Leibnitii a se ipso adumbrata.* Ibid., p. 388.

Dios, que es la suma de todos los bienes, es también el principio de todos los conocimientos. La razón de esto es que la idea de Dios encierra en sí el Ser en absoluto, es decir, lo que hay de simple en nuestros pensamientos, en donde tiene su origen todo lo que pensamos. Descartes no miró la cuestión desde este punto de vista..." [10].

Pero aún después de iniciado ya y muy progresado en los métodos científicos, Leibniz siguió estimando muy de veras los valores escolásticos, y, en general, los de la filosofía tradicional. Conocemos la asiduidad de sus lecturas en Platón, los neoplatónicos, etc. De entre las numerosísimas veces en que da testimonio de tal estima, citemos siquiera algunos de los textos.

Enunció en breves proposiciones su doctrinario filosófico para que el príncipe Ernesto, Ladgrave de Hesse, se lo pasara a Arnauld, a quien Leibniz profesaba singular aprecio, con quien, por consiguiente, quería entrar en amistad científica. De estas breves enunciaciones, la 11 dice:

"11. Que las meditaciones de los teólogos y de los filósofos llamados escolásticos no deben despreciarse en absoluto" [11].

En el *Système nouveau de la nature et de la communication des substances*, refiriéndose a una opinión de Hipócrates sobre la perduración de los animales, añade:

"Esta era también la opinión de Parménides y de Meliso, según Aristóteles; porque estos filósofos antiguos eran más sólidos de lo que se cree" [12].

Particularmente de Platón tuvo estima, apreciando su profundidad; nada extraño, dada la coincidencia de Leibniz con él en la explicación del origen de nuestras ideas:

"No se nos puede enseñar cosa alguna de que no tengamos ya en el espíritu la idea, la cual es como la materia de que se forma este pensamiento. Esto lo conoció perfectamente Platón, cuando colocó en primer término su doctrina de la reminiscencia, que tiene mucha solidez, con tal que se la tome en buen sentido, purgándola del error de la preexistencia, y que no se imagine que el alma ha sabido y pensado ya distintamente en otro tiempo lo que sabe y piensa al presente. Y Platón comprobó esta opinión por medio de una preciosa experiencia... Aristóteles prefirió comparar nuestra alma a tablillas sin usar, en las que se puede escribir lo que se quiera, y ha sostenido que nada entra en el entendimiento que no haya pasado por los sentidos. Esto se acomoda más con las nociones populares, lo cual es propio del modo de Aristóteles, mientras que Platón va más al fondo de las cosas..." [13].

Pero este desacuerdo con Aristóteles en la concepción de la inteligencia como *tabula rasa* no quita que Leibniz sintiera también por él muy verdadera estima, sobre todo en la parte física, o sea en la explicación de los cuerpos y de las substancias:

"Aristóteles, más profundo en opinión de lo que muchos creen, comprendió algo de esto mismo, y creyó que además del cambio local había necesidad de alteración, y que la materia no es por todas partes semejante a sí misma, sin lo cual sería invariable. Ahora bien: esta semejanza o diversidad de cualidades, y, por consiguiente, esta alteración que Aristóteles no ha explicado bastante, proviene de los diversos grados..." [14].

Leibniz, entusiasta de la perspicuidad y precisión en el uso de las nociones y demonstraciones, y dedicado él mismo con ansiedad, a su vez, no igualada, a lograrlas [15], no podía menos de admirar la elaboración cuidadosa de nociones y argumentos

---

[10] *Discours sur la démonstration de l'exixtence de Dieu par Des Cartes*. FOUCHER DE CAREIL: *Nouvelles lettres*, p. 22.

[11] GROTEFEND: *Briefwechsel zwischen Leibniz, Arnauld und dem Landgrafen Ernst von Hessen-Rheinfels...*, pp. 1-2. Los artículos extractados pertenecen al *Discurso de la Metafísica*.

[12] *Système nouveau de la nature et de la communication des substances*. ERDMANN, loc. cit., p. 124.

[13] *Discours de Métaphysique*, n. 27. FOUCHER DE CAREIL: *Nouvelles lettres...*, página 330.

[14] *De ipsa Natura, sive de vi insita, actionibusque creaturarum; pro Dynamicis suis confirmandis illustrandisque*, n. 13. ERDMANN, loc. cit., p. 154.

[15] "Je crois qu'il y a peu de gens qui aient plus travaillé à l'ordonnance des Notions...; mais au milieu des occupations et distractions, je ne saurais dépouiller mon chaos sans être assisté par des personnes qui aient plus de viguer et plus de loisir que

entre los escolásticos. Pero, aparte de esto, Leibniz revalorizó con singular insistencia la teoría de las formas substanciales, aunque la retocara para adaptarla a su nueva concepción matemática y mecánica de la acción de los cuerpos; así quería él llenar el enorme vacío inerte, que la mecánica había abierto en la filosofía al privar a las sustancias de todo principio energético. Véanse, por ejemplo, estas expresiones definidas en su *Discours de Métaphysique*. Propone su conocida doctrina de que toda sustancia expresa, aunque confusamente, todo lo que sucede en el Universo, pasado, presente o futuro, siendo como un espejo del Universo y aun del mismo Dios, apareciendo con ello el Universo multiplicado tantas veces como sustancias hay. Esto dicho, continúa:

"Al parecer, los antiguos, así como muchos hombres entendidos, acostumbrados a meditaciones profundas, que han enseñado la teología y la filosofía hace siglos, siendo algunos de ellos recomendables por su santidad, han tenido cierto conocimiento de lo que acabamos de decir; y esto es precisamente lo que les obligó a introducir y mantener las formas sustanciales, tan desacreditadas en la actualidad. Pero estos hombres no están tan distantes de la verdad, ni son tan ridículos como el vulgo de nuestros filósofos modernos se imagina.. Estoy conforme en que la consideración de estas formas de nada sirve en el pormenor de la física, y en que no deben emplearse en la explicación de los fenómenos en particular. Este ha sido el error de nuestros escolásticos, así como de los médicos de pasados tiempos, al creer que daban razón de las propiedades de los cuerpos al hacer mención de las formas y de las cualidades de ellos sin tomarse el trabajo de examinar el modo de obrar" [16].

Con esta doctrina de las formas sustanciales creía Leibniz poder afrontar la doctrina de la transsubstanciación en condiciones muy ventajosas con respecto a las de los cartesianos [17]. Hasta llega a llamar simplemente *verdadera* a la filosofía recibida, o sea tradicional, y esto en punto tan delicado como es la constitución hilemórfica:

"Fácil es responder a esto diciendo, con la filosofía recibida, que es la verdadera, que se reconoce la materia como segunda o como primera; que la segunda es una sustancia completa en verdad, pero no puramente pasiva; que la primera es una sustancia puramente pasiva, pero no completa; y, por consiguiente, que debe agregarse a ella un alma, o una forma análoga al alma, una entelequia primera, es decir, cierto esfuerzo o virtud primitiva de obrar que es la ley interna impresa por el decreto divino... Tal es la doctrina recibida y conforme con el principio favorablemente interpretado en la escuela; y mientras no se la refute, el argumento de este ilustre sabio no puede tener valor alguno" [18].

Sin embargo, tampoco a los escolásticos o peripatéticos, o simplemente antiguos, quiso entregarse Leibniz. Hemos visto sus reservas a Platón, a Aristóteles, a los escolásticos. No se dejaba cegar por lo que de verdad encontrara en ellos para no ver las posibles deficiencias. No es raro encontrar en sus escritos fuertes llamadas dirigidas a los de la filosofía tradicional para que se dieran cuenta del nuevo movimiento iniciado en los ambientes filosóficos, no fuera que quedaran al margen de él sin progreso y renovación. Lamentaba, sí, en los cartesianos su demasiado afincamiento en la doctrina de su maestro, pero en esto los encontraba demasiado parecidos a los peripatéticos:

"No puede darse una prueba más sencilla de esta verdad, y si Descartes incurrió en error en este punto, fué porque se fiaba demasiado de sus propios pensamientos, que no eran a la sazón bastante maduros. Pero me sorprende que sus partidarios no hayan notado esta falta, y témome que comiencen poco a poco a imitar a algunos peripatéticos, de quienes, sin embargo, se burlan, y que, como ellos, se acostumbran a consultar más bien los libros de su maestro que la razón y la naturaleza" [19].

---

moi. Cependant, si Dieu me donne encore quelques années de vie, je ferai des efforts pour mettre quelque ordre à ce travail, qui me paraît un de plus importants qu'on piusse entreprendre." Extracto de una carta inédita al R. P. Bouvet. Publicado por BARUZI, loc. cit., p. 157.

[16] *Discours de Métaphysique*, n. 10. Loc. cit.

[17] En carta (sin fecha, año 1684) al landgrave de Hesen-Rheinfels. Cf. BARUZI, loc. cit., pp. 261-2.

[18] *De ipsa natura...*, n. 12. ERDMANN, loc. cit.

[19] *Discours de Métaphysique*, n. 18. FOUCHER DE CAREIL, loc. cit.

Con esto tenemos una caracterización del espíritu de Leibniz: sometido sucesivamente a las dos corrientes, según que durante los estudios estuvo bajo la una o la otra, consciente luego de las deficiencias que en ambas existían, constreñido por su propio modo de ser, amplio y universal, a no entregarse con los ojos vendados a la jefatura doctrinal de nadie, es indudable que Leibniz tuvo sus vacilaciones e indecisiones hasta hallar modo de conjugar en un sistema único las ventajas de los que ya se llamaban filósofos modernos y de los antiguos. Algo de ello nos indica en los primeros párrafos de su *Système nouveau de la nature* tratando de dar cuenta de sus concepciones:

"Aunque soy de los que han trabajado mucho en matemáticas, no por eso he dejado de meditar desde mi juventud en la filosofía; porque me pareció siempre que era posible afirmar en ella algo sólido por medio de demostraciones claras. Había penetrado muy adentro en el país de los escolásticos, cuando las matemáticas y los autores modernos me hicieron salir de él siendo aún muy joven. La preciosa manera que tenían estos últimos de explicar la naturaleza mecánicamente me encantó, y no pude menos de desestimar con razón el método de los que sólo empleaban para esto formas y facultades que no enseñan nada. Mas después, como profundizara los principios mismos de la mecánica, para dar razón de las leyes de la naturaleza que la experiencia hacia conocer, comprendí que la sola consideración de una masa extensa no bastaba, y que era preciso emplear además la noción de la fuerza, que es muy inteligible, por más que sea de la competencia de la metafísica. Me parecía también que la opinión de los que transforman o degradan las bestias, convirtiéndolas en puras máquinas, aunque parezca posible, está fuera de toda probabilidad y es contraria al orden natural de las cosas. En un principio, cuando me vi libre del yugo de Aristóteles, me incliné al sistema del vacío y de los átomos, porque es el que satisface mejor a la imaginación; pero volviendo en mí, después de muchas meditaciones, me hice cargo de que es imposible hallar los principios de una verdadera unidad en la materia sola, o en lo que no es más que pasivo, puesto que todo ello no es más que una colección o amontonamiento de partes hasta el infinito... Fué preciso, pues, recordar y, en cierto modo, rehabilitar las formas sustanciales, tan desacreditadas en la actualidad; pero de una manera que se las haga inteligibles, y que se pueda separar el uso que deba hacerse de ellas del abuso que se hacía. Me encontré, pues, con que su naturaleza consiste en la fuerza... Aristóteles las llama entelequias primeras. Yo las llamo, empleando quizá un término más inteligible, fuerzas primitivas... Yo veía que estas formas y estas almas debían ser indivisibles, lo mismo que lo es nuestro espíritu, opinión que, en efecto, recordaba que era la opinión de Santo Tomás respecto a las almas de las bestias..." [20].

Bien consciente era Leibniz de lo que en sus tiempos suponía esta reposición de las formas sustanciales y de las críticas a que tendría que someterse por parte de los filósofos modernos. Pero su continua reflexión le confirmaba en su postura, y esta doctrina de las formas sustanciales, más o menos retocada, había de formar parte esencial de su nueva filosofía:

"Sé bien que siento una gran paradoja al pretender restablecer, en cierta manera, la filosofía antigua y conceder el derecho de *postliminio* a las formas sustanciales casi desterradas; pero quizá no se me condenará ligeramente cuando se sepa que he meditado mucho sobre la filosofía moderna, que he consagrado largo espacio a las experiencias físicas y a las demostraciones geométricas, y que por mucho tiempo desprecié las formas sustanciales, hasta que me vi obligado a reponerlas, a pesar mío y como por fuerza, después de haber hecho yo mismo indagaciones que me han obligado a reconocer que nuestros filósofos modernos no hacen justicia a Santo Tomás ni a otros grandes hombres de aquella época, y que en las opiniones de los filósofos escolásticos y teólogos hay más solidez que la que ellos se imaginan, con tal que se sepan utilizar oportunamente y en el lugar que corresponde. Estoy también persuadido de que si un espíritu circunspecto y reflexivo se tomase el trabajo de aclarar y de digerir sus pensamientos, a la manera de los geómetras analíticos, encontraría en ellos un tesoro de verdades numerosas, muy importantes y completamente demonstrativas" [21].

---

[20] *Système nouveau de la natura...*, n. 2 ss. ERDMANN, loc. cit.

[21] *Discours de Métaphysique*, n. 11. ERDMANN, loc. cit. Véase a este propósito este texto tomado del artículo *De primae Philosophiae emendatione et de Notione substantiae*, publicado en marzo de 1694: "Por lo tanto, no debe extrañarse que esta reina de

El espíritu de conciliación fué imponiéndose a Leibniz. Si la filosofía mecánica insistía en las causas eficientes para la explicación de los fenómenos físicos; en cambio, si la filosofía antigua se apoyaba más bien en las causas finales, a partir de un Dios supremo creador y ordenador, Leibniz no veía por qué juzgar imposible la conjugación de las dos causalidades: se trataba de dos reinos en perfecta armonía.

"Tengo costumbre de decir que existen, por así expresarme, dos reinos en la naturaleza misma corporal, que se compenetran sin confundirse ni estorbarse: el reino de la potencia, según el cual todo puede explicarse *mecánicamente* por las causas eficientes, cuando penetramos en el interior de ellas; y también el reino de la sabiduría, según el cual todo puede explicarse *arquitectónicamente*, por así decirlo, por medio de las causas finales, cuando conocemos suficientemente su empleo" [22].

No había, pues, por qué oponer la geometría y la metafísica, como se lo decía a Fontenelle, sobre todo si hubiese medio de introducir también en ella las demostraciones de que ha prescindido demasiado hasta aquí [23].

La disertación titulada *De Ipsa Natura, sive de vi insita, actionibusque creaturarum...*, que Leibniz publicó en septiembre de 1698, terminaba con este ardiente deseo:

"... podrá nacer quizá algún día un sistema filosófico reconstruído y enmendado, que participe de la filosofía formal y de la filosofía de la materia, conservando, mediante esta alianza, lo que hay de verdadero en la una y en la otra" [24].

Esa nueva filosofía había de apoyarse en los dos grandes principios de contradicción y razón suficiente, columnas de toda la metafísica, para que resultara así una metafísica que no sea una simple terminología, o un diccionario filosófico, antes una verdadera discusión de las cosas mismas [25].

Leibniz, resumiendo, es consciente de la trayectoria que ha seguido el pensamiento tradicional, a partir de Platón y de Aristóteles, con las incidencias de la Patrística, de las novedades medievales, de las nuevas orientaciones a partir del Concilio de Trento. Una prueba de ello, por citar una más, es la introducción al célebre *Discours sur la conformité de la Foi avec la Raison*. También conoce la trayectoria del pensamiento moderno: señala terminantemente entre sus fundadores a Bacon, por su afición a las experiencias, a Galileo por la ciencia del movimiento, completando la hipótesis de Copérnico: a los que puede consociarse a Kepler. Finalmente, añade el nombre de Gassendi, por haber resucitado los sentimientos de Demócrito y de Epicuro. Descartes es el que ha dado la última forma al pensamiento moderno.

Conoce exactamente las dos tendencias y se sitúa, abrazándolas a ambas, porque entiende como bien posible una fusión de ambas a base de una mutua comprensión, sin sectarismo ni prejuicio.

"Concluyo que es importante desengañar a los hombres de opiniones peligrosas o inútiles, restablecer la reputación de la filosofía de Santo Tomás y de tantos otros hábiles, cuyas meditaciones, rechazadas por espíritus vulgares, tienen más solidez de lo que se piensa, hacer cesar esta manía de sectas que tienden a trastocar los dogmas bien fundados por ciertas expresiones nuevas u opiniones lanzadas recientemente; y es-

---

las ciencias que se llama filosofía primera, y que Aristóteles define la ciencia deseada o buscada, es todavía hoy una de las ciencias que se buscan. Platón, es cierto, investiga con frecuencia en sus diálogos el valor de las nociones. Aristóteles hace lo mismo en sus libros llamados metafísicos; pero al parecer, no ha sido con mucho fruto. Los platonianos posteriores han incurrido en monstruosidades de lenguaje; y los discípulos de Aristóteles, particularmente los escolásticos, se han afanado más bien por suscitar cuestiones que por resolverlas. En nuestro tiempo ha habido hombres ilustres que se han consagrado también a la filosofía primera, mas hasta ahora con poco resultado. No puede negarse que Descartes ha aportado a esta ciencia muy buenos materiales, teniendo, sobre todo, el mérito de haber hecho un llamamiento a los estudios platonianos, al separar el espíritu de las impresiones sensibles..." Cfr. ERDMANN, loc. cit., p. 121.

[22] *Tentamen analogicum*. Cfr. BARUZI, loc. cit., pp. 307-308.

[23] FOUCHER DE CAREIL: *Lettres et Opuscules inédits de Leibniz*, p. 233.

[24] Loc. cit.

[25] Quinto escrito de Leibniz o respuesta a la cuarta réplica de Clarke. AZCÁRATE: *Obras de Leibniz*, tomo IV, p. 26.

tablecer, en fin, los elementos demonstrativos y del todo rigurosos de los geómetras, de modo que puedan enseñarse con seguridad en las escuelas y emplearse útilmente en la vida humana" [26].

Comprende Leibniz las dificultades de tamaño plan para cuya realización sería necesario el concurso de varias personas muy capaces y bien organizadas. En sus planes reformatorios de las Ordenes religiosas de la Iglesia católica contaba con ellas, especialmente con la Compañía de Jesús, para realizar tal fusión de la nueva ciencia con la antigua filosofía.

Por su parte, puso Leibniz cuanto pudo. Al fin y al cabo, sus grandes concepciones de la sustancia y de las mónadas, de la armonía preestablecida, de las ideas innatas, etc., nacían de estas tendencias.

Pero la historia no ha consagrado los esfuerzos de Leibniz. Si tal vez las líneas divergentes parecieron un momento confluir en su rica personalidad, llevaban dentro de sí tensiones antagónicas, por las que de nuevo se pusieron en su dirección original, para continuar separándose a lo largo de la historia.

Puede decirse que lo que de Libniz ha quedado de valor histórico, es decir, como determinante de las fases sucesivas de la historia del pensamiento filosófico, ha sido precisamente lo que de más cartesiano tenía. Su preocupación por las leyes del pensamiento, su preocupación por resolver el problema del origen de las ideas, su solución inneísta, que venía a acentuar la atención consagrada por Descartes al mundo interior. En conjunto, Leibniz representa un largo paso hacia los problemas del kantismo. No pudo dominar la corriente cartesiana, antes al contrario fué arrastrado por ella para contribuir, con sus aportaciones, a aumentar el caudal cartesiano que iba a desembocar en el problema crítico con sus derivaciones.

Pero en nada se disminuye con esto el destello personal de Leibniz en los campos de la filosofía. Fué consciente del momento que vivía, y sintió en su propia persona las tensiones inquietantes de dos mundos, cada vez más apartados, más en lucha, más distantes.

La bifurcación cartesiana ha continuado abierta. La filosofía escolástica continuó sus propios caminos, por más que los amojonara con problemas y dibujos tomados de los postcartesianos; pero en todo caso, no quiso asimilar el cartesianismo; al menos no abandonó su visión universal del mundo para encerrarse en el mundo interior, que iba a ser dominio de la filosofía moderna. La filosofía nueva continuó, por su parte, sus propios caminos, cada vez más hacia el interior del hombre, cada vez más desconfiada respecto del mundo exterior, hasta encerrarse en el kantismo o esfumarse en el hegelianismo.

El ángulo abierto por Descartes sigue todavía con los extremos de sus lados muy distantes. ¿Podremos observar, quizá, en nuestro mundo de hoy siquiera una pequeña curva hacia el interior en esos lados tan lejanos, en forma que pueda esperarse una posible convergencia de dos mundos para comprenderse, comunicarse los problemas y quizá entenderse en una solución común?

ITURRIOZ

---

[26] *Contre le Cartesianisme*. BARUZI, loc. cit., p. 228.

LA TEORIA DE LOS MODOS EN SUAREZ

La literatura suareziana se va enriqueciendo cada vez con nuevas aportaciones de valor. Ahora presentamos a nuestros lectores un libro excelente [1], que ilustra la teoría de los modos suarezianos, tan desprestigiada por muchos de sus adversarios. Sin ánimo polémico, y solamente para gozar y dar a conocer los valiosos hallazgos de una inteligencia privilegiada como la de Suárez, el Sr. D. José Ignacio Alcorta, rector de la Universidad de La Laguna, recoge en síntesis luminosa y penetrante lo principal de la doctrina de Suárez sobre los modos. No pretende el agotar del todo la materia, todavía deja algunas cosas de menor importancia, las cuales se podrán espigar por él mismo cuando tenga más vagar, o por alguno de los aficionados del Doctor Eximio.

No es nuestro ánimo hacer un compendio de la jugosa obra del doctor Alcorta, pero sí daremos noticia de algunas conclusiones a que ha llegado en su minucioso estudio.

I. NATURALEZA DE LOS MODOS

Modo en general.

La palabra "modo" es sumamente vaga y equívoca, y por eso conviene determinar bien su significado.

Unas veces se toma en sentido vulgar, como cuando se habla de la manera de conquistarse los ánimos, de ganar dinero, etc. Otras veces se toma en variados sentidos lógicos, como cuando se dice que las proposiciones son modales, porque expresan el modo de necesidad, contingencia, posibilidad o imposibilidad, como el predicado conviene al sujeto; también en lógica se habla de los modos del silogismo y de los modos de predicación, como *per essentiam* o *per participationem, per se* o *per accidens, per se in primo modo dicendi per se*, etc., etc. Otras veces se habla de modos metafísicos, y éstos son las primeras determinaciones que restringen la extensión de los conceptos trascendentales, como son *creado* e *increado, per se et in alio, finito* o *infinito*. Mas aquí no hablamos en estos sentidos tan variados y equívocos al hablar del modo.

Modo, en sentido estricto.

Los modos en sentido estricto son ciertas determinaciones actuales, formales y últimas de la potencialidad del ser para darle algún oficio o denominación o función; sin estas determinaciones, por lo menos tomadas indi-

[1] José Ignacio Alcorta: *La teoría de los modos en Suárez*. Instituto "Luis Vives" de Filosofía. Madrid, 1949, 24 × 17 cms. 328 pp.

vidualmente, puede estar el sujeto; pero las determinaciones dichas no pueden estar sin el sujeto ni siquiera por la omnipotencia divina.

Claro es que para obtener esa definición el autor ha considerado varias determinaciones, que pueden acaecer en el ser potencial, y como fruto de esos análisis ha llegado a esta definición. Antes de pasar a probar la existencia de los modos, podemos tomar esta descripción como definición nominal de los mismos; después veremos si en la realidad se dan. Mas esta definición nominal necesita algunas aclaraciones.

Se dice que los modos son *determinaciones* reales, porque el ser real es potencial y es capaz de muchas determinaciones o realizaciones de esas posibilidades, y una clase de esas determinaciones son los modos.

Se dice en segundo lugar que son determinaciones *formales*, porque todo lo que es determinación de una posibilidad tiene la índole de una forma por lo menos en la manera de producir sus efectos formales, que es por comunicación íntima de su ser.

Se dice en tercer lugar que son determinaciones *actuales*, porque toda la realidad del modo es comunicar actualmente su efecto formal; desde el momento en que no da su efecto formal, ya no existe; tiene una entidad tal que fuera del sujeto no puede existir, precisamente porque toda su entidad es ser determinación actual del sujeto. En lo cual se diferencia mucho de la forma substancial y de los accidentes absolutos, los cuales, si bien están esencialmente destinados a determinar a un sujeto, como la forma o la cantidad, sin embargo, tienen su propia entidad, y por lo menos milagrosamente la pueden conservar separada del sujeto a que se destinan, y por esa razón no son determinaciones actuales, sino exigitivas: exigen esencialmente determinar y afectar a su sujeto; pero ellos en sí no son una actual determinación, y por eso pueden existir sin determinar actualmente.

Se dice en cuarto lugar que son determinaciones *últimas* para indicar la misma idea anterior, a saber, que no son determinaciones aptitudinales, sino actuales. El accidente absoluto, v. c. la cantidad, no es una determinación última de la substancia; porque aunque ella es esencialmente una determinación de la substancia, ya que esencialmente está destinada para cuantificar a la substancia, sin embargo, puede estar sin cuantificarla, y por tanto, ella no es la última determinación para ejercer su oficio de cuantificar, sino que necesita otra determinación ulterior para cuantificar, que es la unión o inherencia con la substancia.

Distinción del sujeto.

La entidad del modo la entenderemos más acabadamente si consideramos las maneras de distinción que hay entre las cosas.

Sabido es que distinción es negabilidad de una cosa con respecto a otra, y en realidad consiste en que una cosa no es la otra.

Las distinciones pueden ser reales o de razón. La distinción real se encuentra entre realidades de las cuales la una no es la otra independientemente de toda operación de la razón; y distinción de razón se da entre los diversos conceptos inadecuados con que se concibe la misma cosa bajo diferentes aspectos. La distinción real puede ser mayor y menor. La distinción

real mayor se da entre realidades, de las cuales la una puede existir separadamente de la otra naturalmente o por milagro. Así una piedra se distingue realmente de otra, y la cantidad se distingue realmente de la substancia. La distinción real menor es la que se da entre realidades de las cuales la una puede existir sin la otra, y la segunda no puede existir sin la primera ni siquiera milagrosamente; así la substancia material puede existir sin *esta figura* o sin *esta ubicación,* mas *esta figura* o *esta ubicación* no puede existir absolutamente sin este sujeto determinado, al cual dice relación trascendental.

Pues bien, los modos se distinguen de la cosa modificada con distinción real menor. Por esta causa se hallan en Suárez muchas expresiones que dicen que los modos *no* se distinguen realmente del sujeto, sino solamente *ex natura rei,* y a veces se halla la expresión de que los modos se identifican con la cosa modificada; mas estas frases no han de llevar a engaño: solamente quieren designar que no se distinguen de la cosa modificada como una realidad que puede existir por sí por lo menos milagrosamente, sino como una realidad cuyo oficio todo es solamente modificar actualmente al sujeto. También se dice a veces que se distinguen del sujeto con una distinción intermedia entre la distinción real y de razón. Con ello se significa que es una distinción real y por consiguiente no de razón; pero por otra parte no llega a la distinción real mayor, por tener tan tenue entidad que no puede conservarse separadamente del sujeto. Pero en realidad pertenece a las distinciones reales, si por distinción real se entiende la distinción que no depende de operación alguna mental.

Entidad del modo.

De lo dicho se comprende cuál es la índole de la entidad modal.

En primer lugar es de una tenuidad excesiva, porque no tiene consistencia alguna fuera de la de modificar actualmente: sacada esa entidad del sujeto, perece. Y esta es la causa por qué se puede en cierta manera decir que la entidad del modo es la misma entidad del sujeto *con una manera de estar.*

Sin embargo, la entidad del modo no es la pura *nada* o no ser: las denominaciones y funciones, que viene a llenar el modo, son realísimas, como son la unión, la dimanación actual del efecto, la ubicación en este sitio más bien que en otro cualquiera, etc. Además, esas entidades modales tienen cada una su propia esencia, que no es la esencia del sujeto, y su propia existencia, que no es la existencia del sujeto, sino una existencia identificada con su propia esencia, aunque tan tenue. El modo hace *composición* con su sujeto, y esta es la razón por qué en Dios no puede haber modos reales: su simplicidad los rechaza. Ellos son finalmente el resultado de una *actividad* nueva, y toda actividad nueva produce alguna realidad nueva distinta de la del sujeto.

II. EXISTENCIA DE LOS MODOS

Para llegar al conocimiento de la existencia de los modos hay dos caminos: uno, el de invención, o sea el de la experiencia ayudada por el principio de razón suficiente, y otra es la vía de descenso o explicación, que consiste en analizar el predicado esencial de toda criatura en cuanto tal.

La vía de invención nos pone ante la vista muchas denominaciones, funciones y determinaciones de los objetos reales, como son la unión substancial y la accidental, la acción, la ubicación, etc. De estas determinaciones consta que son realísimas y positivas, que no son relaciones, sino anteriores a las relaciones, como fundamentos de ellas, y que son algo intrínseco en la cosa modificada; además consta que esas realidades son distintas de la cosa modificada y que no tienen más entidad que la de estar actualmente modificando y la de ser determinaciones últimas de alguna potencialidad del sujeto, y entonces el principio de razón suficiente está proclamando que esas realidades son modos en el sentido en que se han descrito anteriormente.

La vía *de descenso* o de explicación nos dice que la criatura es esencialmente finita, potencial y mudable; y este predicado se deduce a su vez *a priori* del primer predicado diferencial de la criatura como tal, que es la dependencia total y esencial del ser con relación al Creador. Pues bien: puestos ya en posesión de que a la criatura, por ser dependiente esencialmente del Creador, es potencial y mudable, se deduce necesariamente que esas potencialidades han de tener sus actos proporcionados que las actualicen y las determinen, y como es imposible que entre esas determinaciones no haya determinaciones últimas, que son los modos, se sigue que necesariamente se han de dar modos. El determinar en particular cuáles son éstos es obra de la experiencia y del principio de razón suficiente.

III. ORIGEN DE LA DOCTRINA DE LOS MODOS

La doctrina de los modos es fruto de una profunda penetración en todos los repliegues del ser, no contentándose uno con ver las piezas más visibles y necesarias y gruesas, sino también los rebordes más finos de la realidad.

Por esto se comprende que la doctrina modal no se cultivara en la primera edad de oro de la escolástica; entonces las inteligencias estaban ocupadas en repensar los grandes sistemas de la antigüedad y en acoplarlos lo mejor posible a la verdad cristiana: se había de hacer la gran síntesis, el gran edificio, pero no era posible entonces detenerse a poner los últimos perfiles, casi invisibles, del mismo. Tampoco se puede cultivar la doctrina modal en la tercera época del florecimiento de la escolástica, que es la actual: ha nacido y se desarrolla en un ambiente poco propicio. La escolástica actual tiene que estar en coloquio perpetuo con las filosofías modernas, cuyas preocupaciones casi únicas son si el entendimiento percibe la realidad o si todas nuestras representaciones son ficciones; si valen o no los principios primeros para subir al origen de todo ser, si Dios se distingue de la criatura o todo es el ser necesario, si hay un fin último impuesto de fuera

por alguna persona a cuyo dominio no nos podemos sustraer, o si no hay más moral que la laica fundada en la sola naturaleza. Como se ve, todos estos problemas absorben la atención del filósofo, y por otra parte no son sino las partes elementales de una filosofía. Una filosofía como ésa no ha de tener gusto para ocuparse en entidades tan sutiles como los modos, y su inteligencia, acostumbrada a problemas de más monta, fácilmente desprecia sin más examen tales perfiles.

La doctrina modal solamente se pudo cultivar en la segunda edad de oro de la escolástica, que fué la de los siglos XVI y XVII; entonces ya la gran síntesis filosófica estaba hecha, y toda la ocupación de aquellos grandes ingenios fué la de pulir y adornar la gran síntesis heredada de los maestros pasados y la de escudriñar todos los repliegues del ser por más finos e imperceptibles que aparezcan; entonces se examinó con especial cuidado la índole del ser potencial y mudable, y se halló que para la realización de todas sus potencialidades era necesario afirmar los modos reales. Esta es la razón por qué toda la época postridentina fué modalista. Como es comprensible, se fué tal vez más lejos de lo debido, y así algunos de los tomistas pusieron un modo intrínseco en el acto libre, para explicar con él la esencia de la moralidad, etc.

IV. DIVISION DE LOS MODOS

Primera división de los modos: en substanciales y accidentales.

No hay por qué introducir una categoría distinta de las diez de Aristóteles para albergar los modos; los modos se reducen a las categorías de substancia y de accidente, y así se dividirán en modos substanciales y modos accidentales.

Pero aquí surge la duda de cuál será el criterio valedero para clasificarlos entre los substanciales o los accidentales.

A lo cual se responde que modos substanciales serán todos aquellos que se enderecen a constituir la substancia o a completarla en la misma razón substancial. Por esta causa podemos enumerar cuatro modos substanciales: el primero, la *creación*, que se endereza a constituir la substancia como vía para que exista; la *educción* de una forma substancial, que se llama generación, porque asimismo se endereza a constituir la substancia, no produciéndola según toda su entidad, sino según la forma; la *unión* substancial, que se endereza a constituir la substancia, no como parte, sino *ut quo*, como algo con que las partes están constituyendo la substancia compuesta; la *subsistencia*, que se endereza a completar la substancia ya existente para que exista con entera separación e incomunicabilidad con otro, y no como una parte de él.

Los modos accidentales serán todos aquellos que son completamente o constitutivo de otro accidente, o los que aportan a la substancia algún modo de ser que sea predicamento nuevo por sí y no sea constitutivo de la substancia ni complemento de ella.

Por consiguiente, los modos accidentales se dividen en constitutivos de

otros accidentes, en complementos de otros accidentes y en accidentes que son predicamentos nuevos por sí.

Es constitutivo de otro accidente el modo de unión continuativa de la cantidad. La cantidad en su estado connatural de extensión actual es continua y consta de partes, no ya sólo designables, sino actualmente designadas por los indivisibles y por los modos. Porque el continuo consta de partes extensas cuantitativas, unidas entre sí por indivisibles reales, y como estos indivisibles reales se pueden conservar independientemente de la extensión, por eso necesitan de unos modos de unión que unen los indivisibles con las partes del continuo, y así el continuo consta de partes extensas, de indivisibles y de modos de unión.

Son complemento de otro accidente: primero, los modos terminantes de la cantidad continua: al separar una parte de otra por medio de una acción positiva, algo se produjo, y eso que se produce es una terminación modal. También se puede considerar como complemento de otros accidentes la inherencia con que la cantidad o la cualidad están unidas a sus sujetos.

Son modos que constituyen predicamentos nuevos: la figura, que es un género del predicamento cualidad; la acción eductiva con que se producen accidentes, la pasión, a la cual se reduce el movimiento, la ubicación y la posición relativa de las partes.

Segunda división de los modos: en intrínsecos y extrínsecos.

Los intrínsecos son los que tienen un sustrato al cual modifican intrínsecamente, como son la acción con respecto al término, la pasión, la ubicación, la figura, etc., etc. Extrínsecos son aquellos que no afectan intrínsecamente al sujeto al que se refieren. Tal es, por ejemplo, la acción con respecto al agente. La acción sale del agente, pero no está en el agente, sino en el término, y con todo da al agente una denominación realísima, que es constituirlo actualmente produciendo el término que se produce con tal acción. La acción puede ser un modo substancial con respecto al término; pero siempre será accidental con respecto al agente, porque no le afecta intrínsecamente, sino extrínsecamente, al modo como el hábito denomina vestido al hombre.

Tercera división: en modos adherentes y modos inherentes.

De los modos que afectan intrínsecamente al sujeto, hay unos que inhieren en él y otros que solamente adhieren. Los inherentes en el sujeto presuponen un sujeto en que se reciben y con cuya ayuda material se hacen, como son la unión y la inherencia, la ubicación, la figura, etc. Los adherentes tienen un sustrato al cual modifican intrínsecamente; pero ese sustrato no es un sujeto que se presuponga y en el cual se reciban, sino que son un término que se hace por influjo del modo: tal es la acción con respecto al término que de nuevo se hace. La acción nunca inhiere en el término, sino que es anterior a él (con prioridad de naturaleza); pero si el término tiene un sujeto de inhesión, entonces también la acción tiene el mismo sujeto de inhesión; mas si el término no tiene un sujeto de inhesión, entonces tampoco la acción

necesita ningún sujeto de inhesión. En este caso la acción no subsiste en sujeto alguno, sino que está como en sí, pero tiene toda su consistencia del agente del cual emana constantemente mientras dura.

Cuarta división: en modos espirituales y materiales.

Son modos materiales aquellos que se terminan a la materia, como es la unión de la forma con la materia, la inherencia de la cantidad en la substancia. Son espirituales aquellos que afectan intrínsecamente al espíritu o a cosas espirituales. Así, la acción con que se hace la intelección es espiritual; es también espiritual la inherencia del acto volitivo con la voluntad o la unión de la gracia habitual con el alma, o la ubicación del ángel, etc.

Quinta división: en modos naturales y modos sobrenaturales.

Son naturales los modos que se terminan a una cosa natural, como la unión de la materia y de la forma; son sobrenaturales los que se terminan a alguna entidad sobrenatural, como la inherencia de la gracia habitual en el alma, la ubicación de la misma gracia.

V. DE ALGUNOS MODOS EN PARTICULAR: DEL MODO DE UNION SUBSTANCIAL

Con lo dicho hemos terminado la exposición de la parte general de los modos, y sólo queda emprender el estudio de cada uno de ellos en particular. Pero siendo esta tarea demasiado prolija, solamente presentaremos el modo de unión substancial como espécimen.

Ante todo hay que suponer que la materia y la forma constituyen un compuesto substancial, que es una substancia única compuesta; segundo, se ha de suponer también que el compuesto no es una cosa distinta de la forma y de la materia *unidas;* tercero, se supone que la materia y la forma están realmente unidas no por mera compenetración o yuxtaposición, sino con una unión tan íntima e inefable que la forma comunica toda su entidad a la materia, y con esto actúa las posibilidades que la materia tenía y le da los efectos formales que corresponden a la entidad de la forma; por eso la forma hace que la materia sea, v. c., viviente, y viviente de tal género y especie, o que la materia sea áurea o argéntea, etc.; con esta comunicación tan íntima se constituye el compuesto de viviente, árbol, oro, etc.

No se puede negar que esa unión es sumamente misteriosa, y se pregunte cómo se lleva a cabo: ¿se lleva a cabo única y exclusivamente por las entidades de la materia y de la forma? A esto se responde que además de la materia y de la forma se necesita un modo substancial de unión, que es al que se debe que actualmente la materia por sí misma esté haciendo la función de recibir y de ser actuada por la forma, y que la forma esté actualmente haciendo la función de estar actuando y determinando inmediatamente a la materia.

Las pruebas son las acostumbradas para probar el modo; la unión subs-

tancial será un modo si es una realidad positiva e intrínseca a los extremos unidos, y si no es una mera relación o denominación extrínseca, y si se distingue realmente de los extremos, y si no tiene más entidad que estar uniendo actualmente a los extremos; mas todo esto se verifica en la unión substancial; luego la unión substancial es un modo real y físico.

La mayor es por todos reconocida, y la menor se prueba por sus partes:

a) En primer lugar, la unión substancial es una realidad positiva, porque de lo contrario la unión no sería real, sino ficticia. No es una mera relación de los extremos, porque la relación de estar mutuamente unidos resulta después de puesto el fundamento de esa relación, y el fundamento de esa relación es el estar realmente ya unidos los extremos; así que la unión es anterior a la relación de estar unidos. Tampoco es una mera denominación extrínseca, tomada de la realidad de la forma y de la materia, porque puede existir esta materia y esta forma, y, sin embargo, no estar unidas, como sucede con el alma racional y su cuerpo después de la muerte.

b) Lo segundo que se afirmaba era que esa unión es realmente distinta de la entidad del alma y de la materia. Si fuera idéntica con la entidad de la forma o de la materia, jamás podrían éstas existir sin que se diese la unión, como es manifiesto, y, sin embargo, vemos que esta materia, que ahora está con esta alma, después está sin ella, y el alma racional que ahora está con esta materia, después por el metabolismo, está con otra materia o sin ninguna materia.

c) Por fin, la unión no tiene más entidad que estar actualmente uniendo, y fuera de su ejercicio actual de unir no tiene entidad ninguna. ¿Qué sería una unión actual que no uniese a ningunos extremos? Además, si pudiera estar sin su actual ejercicio de unir, necesitaría de otra actual determinación para ejercer su oficio, y esta otra determinación necesitaría de otra, y así indefinidamente, lo cual es absurdo.

Un problema acerca de la unión substancial.

Muchos problemas se suscitan a propósito de la unión substancial; pero por brevedad solamente tocaremos uno. La razón profunda del modo de unión ¿es la teoría de Suárez de que tanto el alma como la materia tienen su existencia propia? Dos son los fundamentos de la unión: el primero es la potencialidad que tienen ambos extremos para estar unidos o para no estar unidos, o para estar unidos con otros extremos, y esa potencialidad se ha de ejercitar por el modo; el segundo fundamento es suponer que cada una de las partes tiene su propia existencia; si una de las partes no tuviera su propia existencia, sería nada, y entonces ya ni habría dos partes, ni compuesto, ni unión.

Hay una opinión bastante recibida, según la cual la materia y la forma no necesitan de ningún modo de unión, porque al ser actuadas por la existencia común a ambas y realmente distinta de ellas quedan unidas de forma que constituyen un compuesto substancial y único.

Para comprender mejor esa opinión será necesario recordar el proceso de la generación como ellos lo describen. El proceso de la disolución del compuesto anterior lo llevan hasta la materia primera, y el proceso de la gene-

ración tiene los siguientes pasos: primero, queda la materia primera desnuda de toda forma y cuantidad y de todo accidente que tenía en el compuesto anterior; segundo, el agente produce una forma substancial educiéndola de la materia y uniéndola a la materia; tercero, una vez que ha quedado constituído el compuesto substancial y la unidad perfecta de esencia compuesta sobreviene la existencia a todo el compuesto, existencia que viene por causa de la forma: y por ser una la existencia es posible que la esencia sea una.

Aquí hay una grave inconsecuencia, y es que antes (con anterioridad de naturaleza) de que sobrevenga la existencia ya está constituída la substancia una y completa y, sin embargo, se dice que la esencia es una porque la existencia que sobreviene es una: la unidad de la esencia sería anterior a la existencia, ya que se presupone a ella, y sería posterior, porque resulta de que la existencia es una. Pero esto nos interesa menos ahora. Lo que interesa es saber cómo se hizo la unión de materia y de forma antes de sobrevenir la existencia.

Porque la unión se haría o porque ambas se compenetran o se yuxtaponen, o porque la forma da a la materia la actualidad de estar fuera de la nada, o la actualidad de comunicarle todos sus efectos formales, o por un modo de unión. Según ellos, no se hace por un modo de unión, ya que rechazan *a priori* toda suerte de modos. Tampoco se debe a la mera compenetración o yuxtaposición, porque tal unión sería meramente espacial y no ontológica. Ni se debe a que la forma dé a la materia la actuación de estar fuera de la nada, porque antes de que sobrevenga la existencia, materia y forma tienen actualidad por sí mismas, porque de lo contrario la materia de suyo carecería de toda entidad actual y, por consiguiente, sería incapaz de recibir la acción del agente ni la forma producida. Ni, finalmente, se debe la unión a que la forma comunique a la materia todos sus efectos formales, como de ser viviente, sensitiva, etc. Porque estamos preguntando cómo se verifica esta unión, y se nos responde que se hace porque se unen. Hay, pues, una unión substancial antes de que sobrevenga la existencia común a materia y forma, y esa unión queda sin explicación, y quedará sin explicación hasta que se admita el modo de unión substancial de Suárez.

Algunos para refutar el modo de unión se contentan con decir que el modo de unión es una especie de cemento que la imaginación añade entre la materia y la forma, siendo así que sola la entidad de la materia y de la forma se unen por sí mismas inmediatamente.

Por fortuna, un mote ridículo no es una refutación, y puede ser indicio de que se refuta lo que no se ha entendido.

La unión no es una realidad que tenga por sí una entidad especial sólida y absoluta, de tal manera que sería necesario distinguir en ella dos extremos y por cada uno de los extremos se uniría a cada una de las partes que se han de unir. En este caso la unión entre la materia y la forma no sería inmediata, sino mediata. Pero no es eso. La unión actual es la manera de estar. La forma puede estar sin unirse con esta materia ni actuarla, y puede estar actuándola por sí misma e informándola por sí misma; pero ese actuar por sí misma a la materia es una manera de estar que no se identifica realmente con la forma, y por eso es necesario que lo haga por una determinación formal y última, y ese es el modo de unión. ¿Cómo va a constituir una

unión mediata lo que se pone precisamente para poner en ejercicio actual la información *inmediata* de la materia por la forma? La información actual e inmediata de la materia por la forma no es la sola entidad de la forma, sino que es un modo *de estar* de la forma, que consiste *en estar informando por sí misma* a la materia; *ese estar informando actualmente e inmediatamente* a la materia es lo que se llama el modo de unión.

De esta manera podríamos ir exponiendo la riquísima doctrina de los modos; pero esto sería querer reproducir el libro. Basta lo dicho para ver demostrar la naturaleza, los fundamentos y las funciones que se atribuyen a los modos según la doctrina de Suárez.

VI. IMPORTANCIA DE LOS MODOS

Esta doctrina es importantísima bajo muy variados aspectos.

Los modos se hallan en toda suerte de seres creados. El ser creado, para ser creado, necesita del modo de la creación; si es compuesto necesita del modo de la unión; para ser completo en la razón total de substancialidad necesita del modo de la subsistencia. Si consideramos la potencialidad de los seres creados, veremos que éstos han de tener accidentes, y éstos han de ser o absolutos, y entonces se necesitan los modos para que dichos accidentes informen a la substancia, o son ellos mismos determinaciones actuales formales y últimas para dar ciertas funciones y denominaciones, y entonces ellos mismos son modos.

Si miramos las diversas partes en que se suele dividir actualmente la filosofía, veremos que no se pueden exponer dignamente si no se admite la doctrina de los modos; en *la crítica* tenemos el problema del conocimiento, y en éste hay el acto de conocer, que es accidente absoluto, y además la inherencia del acto a la potencia y la actual dimanación del acto con respecto a su potencia, y ambas cosas son modos. En la *cosmología* se ha de explicar la generación del nuevo compuesto por medio de la acción eductiva, y la esencia del compuesto *in facto esse* por la unión, y ambas cosas son modos. Se ha de explicar la ubicación, la constitución del continuo, y ninguna de esas cosas se puede explicar sin modos. En *psicología* tenemos los problemas del conocimiento y los de la unión substancial, y para ambas cosas se necesitan los modos. En *Teodicea* se ofrece el problema de la creación, de la conservación y del concurso, y todas estas cosas son modos. En la *Etica,* por fortuna, han desaparecido los modos físicos, en que algunos querían poner la esencia de la moralidad y que Suárez rechazó constantemente.

La doctrina de los modos revela la característica de Suárez, que es su espíritu eminentemente sistematizador. No deja parte alguna que no esté encuadrada en su sistema como pieza necesaria para el edificio; y aunque parezca que son meros adornos, son, sin embargo, piezas absolutamente necesarias para la construcción del todo. Suárez ha puesto como principios sistematizadores los predicados realísimos de ser por esencia y ser por participación total; del predicado ser por esencia deduce *a priori* todos los predicados propios del ser increado, y del predicado ser por participación deduce *a priori* todos los atributos del ser creado en general y todas las afec-

ciones que le son características. Así, del ser por participación se deduce *a priori* que la criatura es finita, potencial y mudable; y del predicado de potencialidad y de mutabilidad deduce *a priori* que la criatura ha de tener por fuerza accidentes, y que estos accidentes o serán determinaciones formales y últimas de su potencialidad, o serán accidentes absolutos que para afectar actualmente a la substancia necesitarán de esas determinaciones formales últimas que son los modos. Y en este sistema unificadísimo se advierte la fuerte originalidad, la cohesión de la doctrina, la solidez de las pruebas, y ésta es la causa de la perpetua vivacidad de la doctrina de Suárez. Por más que se la oprima, ahí quedan sus libros y sus razonamientos, que desafían a todos los tiempos.

Con este libro el Sr. Alcorta ha demostrado tener penetración para ver la importancia que Suárez ha dado a los modos y arte para exponer con un lenguaje diáfano y apropiado las doctrinas más abstractas. Esperamos que si el Sr. Alcorta aborda otros temas semejantes lo hará con la misma competencia que ha demostrado en el presente.

HELLIN

PUBLICACIONES
PENSAMIENTO

S. VANNI ROVIGHI: Introducción al estudio de Kant. Traducción por Ramón Ceñal, S. J. — Un volumen de 20 × 14 cms., 232 págs., 28 ptas.

El propósito del autor, como lo indica el título del libro, es, fundamentalmente, de iniciación propedéutico. Su objeto es darnos una visión completa de la obra de Kant, visión de acceso fácil y clara inteligencia. Por otra parte, la crítica de las teorías expuestas era ineludible en un libro como el presente, cuyo carácter introductorio debía significar iniciación en un doble y necesario sentido: iniciación en el conocimiento de las doctrinas filosóficas de Kant e iniciación en el recto enjuiciamiento de esas mismas doctrinas.

Ediciones FAX - Zurbano, 80 - *Madrid*

BIBLIOGRAFIA

LIBROS

RITCHIE, A. D.: *Essays in Philosophy and other Pieces.* Longmams, Green and Co.; London-New York-Toronto; 21 × 14 cms., 208 pp.

El A. recoge en este volumen diversos trabajos, escritos y—salvo uno—también publicados con fechas diversas, en general antiguas, desde 1927 a 1946. Es una auténtica miscelánea de fechas, de materias, de carácter literario y de valores desiguales, la que se nos brinda. Los más técnicos se ocupan de filosofía de la ciencia y de lógica: "Errores del positivismo lógico", "La teoría atómica como metafísica y como ciencia", "La lógica de la pregunta y de la respuesta", "Defensa de la lógica de Aristóteles", "Teorías de la inmortalidad", "Diálogo pseudo-socrático sobre la existencia de Dios y la religión natural". Otros, más periodísticos, se refieren a la libertad como garantizada por el sentido común, a la ética del pacifismo, a los milagros, a la mágica en la política moderna y—por fin—a la capacitación filosófica que puede prestar la biología. Una tercera serie de trabajos está integrada por cuatro semblanzas: Newton, S. Alexander, Dochet, Letang. Gusta, en general, cierto tono de moderación y buen sentido, con que el A. sabe expresar sus ideas. Hay exposiciones claras y hasta sugerencias útiles. Los errores del Positivismo lógico están puestos de manifiesto con un humorismo agradable y con una buena dosis de penetración. Quisiéramos, con todo, que se deslizasen menos errores en gran parte de los trabajos. Sobre todo en el del milagro. Ya el mismo A. viene en parte a reconocerlo implícitamente en unas palabras del prólogo. Se confunde la ontología del milagro con la cuestión de su cognoscibilidad. Interpreta mal la definición cristiana del mismo y supone arbitrariamente que el hecho mismo sensible del milagro quede falseado por la circunstancia de que en una determinada expresión del mismo se empleen términos que deriven de cierta teoría física o cosmológica. La ascensión del Señor, por ejemplo, a que alude el A., no deja de ser lo que es porque en el símbolo se la describa diciendo que el Seños "subió". Sea lo que fuere de las concepciones, implicadas en la expresión "subir o bajar", es cierto que el hecho, que los apóstoles y los demás testigos de vista presenciaron, fué anormal y extraordinario. Luego, peca de demasiado ingenua la definición subjetiva del milagro que el A. quiere substituir. También es falsa históricamente la afirmación de que los grandes profetas no hicieron hincapié en los milagros. Basta leer los evangelios, que el A. parece conocer, para observar la insistencia con que Jesucristo refiere a ellos la garantía auténtica de su doctrina y de su verdad.

J. ECHARRI.

Studia mediaevalia in honorem R. P. Raymundi Josephi Martín, O. P. Brugis Flandrodum, apud societatem editricem "De Tempel". 1948. 25 × 16,5; XVI-540 pp.

Nos resulta especialmente grato presentar aquí colección de meritísimos trabajos medievalistas, con los que colaboradores y discípulos o admiradores del gran cultivador de la teología del medievo, R. P. Martín, quieren honrar sus setenta años de edad. De toda esta selectísima y eruditísima miscelánea hemos de detallar únicamente los trabajos de carácter filosófico. Se abren con uno de A. Mansion, *Date de quelques commentaires de saint Thomas d.Aquin sur Aristote.* (De Interpretatione, De Anima, Metaphysica), y siguen: R. Garrigou-Lagrange, O. P., *Notre premier jugement d'existence selon saint Thomas d'Aquin;* L.-M. Regis, O. P., *Analyse et synthèse dans l'oeuvre de saint Thomas;* F. Van Steenberghem, *Le problème de l'existence de Dieu dans le "Scriptum super Sententiis" de saint Thomas;* H. Ostlender, *Die Zielsetzung der "Divina Comedia";* G. Thery, O. P., *Jean Sarrazin,* "traducteur" de Scot Erigéne; G. Meersseman. O. P., *De Sententienkommentaar* (Cod. *Brugen. 491*) *van de Gentse lektor Philip,* O. P. (1302-4); M. Grabmann, *Der belgische Thomist Johannes Tinctoris* († 1469) *und die Entstehung des Kommentars zur "Summa Theologiae" des Hl. Thomas von Aquin;* C. Balic, O. F. M., *Les anciens manuscrits de la Bibliothèque métropolitaine de Zagreb;* G. Loehr, O. P,. *Die Dominikaner an der Universität Trier.*

J. Echarri.

Cruz Hernández, Miguel: *La Metafísica de Avicena.* Universidad de Granada, 1949. 270 págs., 17 × 24 cms.

Con gran lujo de índices, bibliografía y aparato crítico moderno aparece esta obra del Sr. Cruz.

Al querer estudiar la Metafísica de Avicena, ha tenido el acierto de encuadrarla en el marco histórico oriental en que nació. Por eso analiza en una primera parte los presupuestos históricos de la Filosofía de Avicena. El núcleo central del libro lo forman las tres partes en que divide la Metafísica del filósofo árabe: ontología, teología y el mundo de la creación o cosmología y antropología.

Hay algunos temas especialmente interesantes, que presentan la figura de Avicena desde puntos de vista originales. Confirmando las apreciaciones de Asín Palacios sobre los filósofos musulmanes, prueba el Sr. Cruz que Avicena no es, como se creía en la pasada centuria, ante todo filósofo aristotélico y, por concesión al pueblo en que vive, religioso que cubre su irreligiosidad con capas de misticismo. Sino que primordialmente es el musulmán auténtico, que se esfuerza en todo momento por buscar un apoyo racional para su fe, Más aún, en no pocos puntos es el precursor del misticismo monista musulmán.

Señala como doctrina fundamental del sistema metafísico aviceniano la teoría de la distinción entre la esencia y la existencia y como fundamentación doctrinal de dicha teoría, el presupuesto de la intencionalidad. Afirma, y no sin razón, que para Avicena la existencia no es un accidente predicamental

de la esencia; pero tal vez hubiese sido oportuno comprobarlo con textos del mismo Avicena o con el conocido texto de Averroes, ya que aun en nuestros días se viene atribuyendo a Avicena semejante teoría. También trata de probar en Avicena el descubrimiento del camino hacia el argumento ontológico en la prueba de la existencia de Dios.

Avaloran el presente estudio unos cuantos apéndices sobre la biografía de Avicena; su obra escrita; aclaración de algunos de los términos utilizados por Avicena a base sobre todo del léxico de la Srta. Goichon; textos de Aristóteles, neoplatónicos y de al-Farabi, paralelos a las doctrinas del filósofo árabe; Avicena y la mística; y, por último, una bibliografía general sobre Avicena que, a juicio del mismo autor, pese a todas sus faltas, es la más completa que se ha hecho en España sobre este tema.

Es de alabar el empeño que constantemente muestra el autor por traducir las fórmulas de la metafísica aviceniana al lenguaje filosófico de nuestros días y suele ser bastante fiel la correspondencia que establece entre los términos árabes y escolásticos. Tal vez hubiese venido bien alguna mayor aclaración sobre la analogía del ser propugnada por Avicena, para ver si defiende abiertamente la analogía de proporcionalidad o sus fórmulas son tan generales que pueden tener cabida en cualquiera de las analogías, tanto de proporcionalidad como de atribución. Así como hubiésemos deseado también saber, si la inclusión que hace el autor de la cosmología y antropología en la Metafísica de Avicena es una aplicación de la terminología corriente en los manuales modernos de filosofía, o es que realmente esos dos tratados integran la Metafísica aviceniana adelantándose de esta manera en varios siglos a la concepción Wolffiana de la Metafísica.

Por lo demás, no podemos menos de recomendar encarecidamente el presente estudio a nuestros lectores, y esperamos que siga obsequiándonos el Sr. Cruz con todos los trabajos ulteriores que promete en esta obra de tan relevantes méritos.

S. G. Nogales, S. I.

Guillermo Viviani: *Doctrinas sociales.* Tipografía Poliglota Vaticana. Roma, 1949; 375 págs.

La pluma fecunda de Viviani que hace tres años nos brindó su comentario a las alocuciones de Pío XII sobre el problema social, nos ofrece hoy una síntesis luminosa y palpitante sobre las doctrinas sociales y políticas que pretenden en nuestros tiempos asumir la dirección de la sociedad y de las naciones. Esta síntesis la ha dividido el autor en dos partes. La primera comprende los sistemas opuestos al sentido social cristiano por colocar al hombre como centro de la vida social y política, ya al hombre-individuo, como el liberalismo económico y el anarquismo destructor, ya al hombre-Estado, como los socialismos totalitarios de extrema izquierda, como el marxismo y el comunismo, y los socialismos de extrema derecha, como el fascismo y el nacismo. La segunda parte desarrolla el sistema que coloca a Dios como centro de la vida social y política. La tercera parte es un intento de sociología aplicada a la patria del autor, a Chile.

La exposición de los principios en que se apoyan estas doctrinas es clara y diáfana; la lectura es fácil; textos pontificios ilustran oportunamente sus observaciones. Resalta, sobre todo, la ponderación y la ecuanimidad del autor en poner de relieve las raíces de verdad que entrañan los sistemas más erróneos. En la segunda parte merece un elogio especial el largo espacio dedicado al estudio del personalismo, como fundamento de un sistema arraigado en las enseñanzas evangélicas y pontificias. En la tercera parte merece una especial mención la introducción sociológica, que ilustran al lector sobre las nociones fundamentales de sociología.

Nada tendríamos que oponer a esta obra, si el autor no hubiera acometido la delicada tarea de estudiar y juzgar lo que él llama el falangismo como encarnación del régimen político y social español y no se hubiera determinado a incluir su ideario entre las doctrinas antropocéntricas en oposición a las teocéntricas. Ni deja de padecer cierta confusión y contradicción al reconocer por una parte los altos motivos cristianos sociales y políticos y las realizaciones consiguientes que animan al régimen español, y tildar, por otra parte, a este régimen de socialista totalitario de derechas (pág. 291). Fácilmente el afán de esquematización de sistemas y de establecer entre ellos una relación a base de apariencias, conduce a desvirtuar y desenfocar la realidad, máxime cuando un extranjero quiere ponerse a enjuiciar desde lejos, sin elementos suficientes de juicio, una situación política y social que, debido a las circunstancias internacionales, está relegada al aislamiento y por otra parte suscita tantas pasiones encontradas. No dejamos de reconocer que algunas apreciaciones y reparos sobre los principios y sobre la situación política y sindical española son acertados. Pero cualquiera que conozca algo la realidad encontrará algo simplista la denominación de falangismo a todo el sistema, tal como lo entiende el autor; y mucho menos conocimiento de la realidad supone el juicio sobre las relaciones entre el Estado y los sindicatos.

En cambio, resulta interesante el tratado de sociología chilena, en el que, conociendo muy bien el terreno, nos ilustra sobre las circunstancias sociales de su patria, sobre las diversas clases sociales, sobre la evolución social chilena y sobre las características del problema social tal como allí se presenta. Una llamada a la sociedad para la redención integral del proletariado corona esta hermosa y magnífica obra, que ojalá sea leída y asimilada por muchos, para que, como desea el autor, se apresure la ordenación cristiana de la sociedad.

MARTÍN BRUGAROLA.

WAGNER DE REYNA, ALBERTO: *La ontología fundamental de Heidegger. Su motivo y significación.* Nota preliminar de Francisco Romero. 2.ª edic. Buenos Aires, Editorial Losada. 138 pp.

Dos son los fines que el autor de este libro se propone: en primer término, mostrar que el fin primordial de la investigación filosófica de Heidegger es la aclaración del ser como tal y que, por lo tanto, el análisis existencial es sólo un medio para alcanzar ese fin; en segundo lugar, poner de manifiesto que la temporalidad es para Heidegger el condicionante ontológico de la existencia

humana. Trata, pues, de poner de manifiesto el carácter de ontología fundamental de la analítica existencial heideggeriana; ontología fundamental, puesto que la inquisición fenomenológica sobre el humano existir tiene por misión descubrir el acceso cierto a la verdad del ser en general. No pretende, por lo mismo, Wagner de Reyna hacernos una exposición exhaustiva de la obra de Heidegger. Sin embargo, al abordar el tema de la ontología fundamental, el autor toca en lo más vivo y fundamental del pensamiento del filósofo alemán. La verdadera característica de la obra de Heidegger hay que buscarla en su intento de fundamentación de una ontología; denominar su filosofía existencialismo puede dar pie a graves equívocos. El autor recurre principalmente a *Sein und Zeit;* de *Vom Wesen des Grundes* y *Kant und das Problem der Metaphysik* hace menos uso. Renuncia el autor a toda crítica de la doctrina de Heidegger, sin con esto querer significar posición alguna, adversa o favorable, respecto de esa ideología. Es lástima, porque, renunciando el autor a la crítica, nos ha privado de su propio pensar, sin duda rico y fecundo en profundas sugerencias. Con todo, con sola la labor expositiva que realiza, de gran precisión y claridad, Wagner de Reyna ha prestado un buen servicio a la filosofía hispanoamericana. R. CEÑAL.

DE FINANCE, JOSEPH, S. J.: *Cogito cartésien et réflexion thomiste.* París, Beauchesne, 1946. 186 pp. (Archives de Philosophie, vol. XVI, cah. 2).

El asunto que el P. De Finance ha elegido para su tesis complementaria del doctorado en la Universidad de Montpellier, no puede ser más sugestivo. Y de plena actualidad. El tema del *cogito* es céntrico en la filosofía de hoy. La fenomenología y el existencialismo hacen de él materia predilecta de sus elucubraciones. Pero el P. De Finance presta al tema nuevo y para nosotros mayor valor: el paralelo que establece entre el *cogito* cartesiano y la reflexión tomista reivindica para ésta la importancia y la significación que bien merece ante el pensamiento moderno.

El P. De Finance inaugura su estudio con la presentación de la doctrina tomista de la intelección: necesaria radicación en el ser, servidumbre de los sentidos, trascendental referencia al objeto; he aquí los puntos principales de Santo Tomás en la cuestión presente. Muy distinta es la doctrina cartesiana: reducido el pensar a pura realidad psíquica, el *cogito* de Descartes no dice referencia necesaria al ser, a un objeto: el pensar es así plenamente suficiente en sí mismo: el innatismo y la doctrina del ser objetivo tienen sus raíces en esta concepción del pensar.

El autor reconoce el valor realista del *cogito* cartesiano; le concede, asimismo, el carácter de verdadera intuición, tan porfiadamente defendido por Descartes. Pero la falta de una legítima ontología de la intelección hace que en Descartes el ser revelado por el *cogito* no puede menos de aparecer de una manera adventicia; aun no siendo el argumento cartesiano un entimema, "el *cogito* y el *sum* son en él dos momentos distintos; del uno al otro se da un tránsito, tránsito de la existencia *para sí,* a la existencia *en sí;* y este paso no es sólo un preámbulo de la intuición existencial; afecta esta intuición en su estructura" (p. 100). No ocurre esto en la intelección tomista: diciendo refe-

rencia al ser en todos sus grados, se revela a sí misma su propio ser en una intuición sin escisión ni tránsito alguno.

El P. De Finance hace amplia exposición de la doctrina de Santo Tomás acerca de la reflexión intelectual implicada en el juicio. El texto *De Veritate*, q. 1, a. 9, ofrece al autor una grave dificultad; doctrina constante de Santo Tomás es que la potencia operativa se manifiesta por su acto, conociéndose éste, a su vez, a partir del objeto; ahora bien, en dicho texto Santo Tomás parece hacer depender el conocimiento de la naturaleza del acto del conocimiento de la naturaleza de la facultad: "Intellectus reflectitur super actum suum, non solum secundum quod cognoscit actum suum, sed secundum quod cognoscit proportionem eius ad rem; quod quidem cognosci non potest nisi cognita natura ipsius actus, *quae cognosci non potest nisi cognoscatur natura principii activi*, quod est ipse intellectus, in cuius natura est ut rebus conformetur." De Finance resuelve la dificultad distinguiendo el orden del simple conocimiento y el orden del juicio; no puedo conocer la facultad sino a partir del acto, pero no puedo *juzgar* de mi acto sino con referencia a mi facultad (p. 161). La reflexión implicada en el juicio pone en evidencia la ley que impera este mismo acto y que define su naturaleza, su impulso hacia la verdad de las cosas, a conformarse con ellas; ahora bien, conocer así la naturaleza del acto es conocer la naturaleza de la potencia de que emana. En este sentido la naturaleza de la intelección no puede ser conocida sin que lo sea a su vez la naturaleza del entendimiento. En esta doctrina de la reflexión encuentra De Finance las garantías de la verdad, de que el racionalismo cartesiano carece.

El estudio del P. De Finance es, sin duda, meritísimo; su familiar conocimiento de los escritos de Santo Tomás y de Descartes le han permitido realizar una labor de síntesis, de utilidad e interés indiscutibles. Sólo en un punto me parece su elucubración menos acertada: es en la determinación de las relaciones del pensamiento cartesiano con la escolástica de su época. No es raro inculpar a los maestros de Descartes en La Fléche de sus desviaciones respecto del escolasticismo tomista más puro. Cuál pudo ser la enseñanza que recibiera Descartes en La Fléche, no está del todo claro. Lo que nos parece bastante probable es que la enseñanza allí recibida mal pudo suministrar a Descartes una idea muy precisa de lo que significaba el tomismo más puro respecto de otras corrientes escolásticas entonces en boga. Pensar que en La Fléche aprendió Descartes síntesis alguna, tomista o no tomista, lo creemos muy inverosímil. Y por lo mismo, recurrir a la síntesis de Suárez, presunto mentor de los maestros de La Fléche, para explicar estructuras fundamentales del pensamiento cartesiano, me parece del todo improcedente, si con ello se quiere demostrar una dependencia formal entre ambos filósofos y una coincidencia de mentalidad y de espíritu. Y si esta coincidencia no puede demostrarse, la material coincidencia en algunos puntos particulares pierde toda la significación e importancia que a este hecho atribuyen De Finance y otros autores.

R. Ceñal.

Guzzo, Augusto: *L'Io e la Ragione*. Morcelliana, Brescia, 1947. 24 × 16 cms. XXVIII-382 pp.

Este volumen es el primero de los seis que contendrán el estudio del profesor de Turín, A. Guzzo, sobre el hombre (L'Uomo). Y antes de penetrar en su contenido, señalaremos dos grandes cualidades de la obra: en ella se podrá contemplar todo el pensamiento filosófico del autor expuesto ya parcialmente en abundantes publicaciones, y como resultado podrá trabajar sobre él la crítica con seguridad y garantía de acierto; tanto más que el profesor —y esta la otra cualidad—pone todos los medios de resúmenes, títulos en las páginas, índices onomásticos y de palabras para comunicarnos su propio pensamiento, evitando fáciles equívocos y ayudarnos con su guía en nuestro recorrido mental.

Además, usando de un método cíclico, fuera de un resumen en pocas páginas de toda la obra, aparece ésta distribuída en dos como secciones. La primera, titulada *Teoría,* encierra la exposición rápida, pero completa, de la doctrina libre de la polémica y justificación exhaustiva de la misma, que reserva para la segunda sección, la cual, por lo mismo, lleva el nombre de *Discusiones y justificaciones;* de las cuales—23 en total—algunas son verdaderas monografías de gran interés histórico sobre la interpretación de Descartes, Kant, Hegel, etc.

La primera Sección—la más importante, sin duda, para conocer su posición ante el problema del conocimiento—se divide en tres partes o puntos centrales: 1.ª Autoconciencia, conciencia, conocimiento. 2.ª La verdad y la investigación. 3.ª El pensamiento.

Es la primera una como descripción de las fases del conocimiento desde su principio en el sentir, a través del reconocimiento, la memoria y el lenguaje, empujado por la maravilla y la curiosidad y como sublimado en sus más altos grados de ciencia, arte y religión.

En la segunda se exalta la vocación del hombre a lo verdadero, que no podrá ser total, o sea la verdad sustancia, ni identificarse con lo real, a no ser que el conocimiento sea exhaustivo. Esta verdad no es relativa, sino inmutable y universal, y se halla, implícitamente al menos, en todo conocimiento. La intuición, aunque en un plano superior al razonamiento—característica éste del hombre—le ayuda y se relaciona íntimamente con él. La razón posee cierta universalidad, pero no se puede dar una Razón única.

La tercera parte encierra una investigación sobre el pensamiento; cómo se constituye sujeto y objeto o "lo pensado"; cómo procede desde los conceptos o interpretaciones, hasta los juicios de experiencia, y por medio de la reflexión hasta las certezas de las demostraciones. Un análisis de los principios lógicos y la presentación del razonamiento como deber y necesidad en el hombre, ponen fin a esta primera Sección.

Inmenso es el caudal de ideas encerrado en las 360 páginas de la obra, y numerosísimas las cuestiones que se tocan o tratan con más o menos detención. Por eso, sin entrar en una crítica detallada, nos limitamos a algunas observaciones del conjunto.

Pensador por cuenta propia y observador de sus propios actos, no se deja arrastrar el profesor Guzzo por la corriente de sus abundantes lecturas ni de las opiniones ajenas, y anota con aguda perspicacia los datos registrados. Pero esto mismo le lleva a que, no alcanzando—según cree—la realidad que ciertamente admite, sino a través de su pensamiento, quede como preso en un cierto fenomenismo, sin romper del todo con las mallas del Idealismo; y así llega a

escribir que la "antítesis realismo-idealismo no tiene sentido", ni la autonomía que asigna a lo pensado, o sea "el objeto", explica satisfactoriamente la transcendencia del pensamiento.

Muy de alabar es su clara posición ante sentencias tan absurdas como el determinismo, escepticismo, relativismo, panteísmo y otras, aunque no puede admitirse el sentido que asigna a nociones tan fundamentales como son esencia sustancia, naturaleza, universal y, sobre todo, la del "yo" como algo contrapuesto al alma, una como personificación de nuestra propia actividad.

La neoescolástica, pues, aun reconociendo algunos contactos con el profesor de Turín, no puede aún contarle entre sus militantes.

A. FABRAT.

OGIERMANN, HELMUT ALOISIUS, S. J.: *Hegels Gottesbeweise*. Romae. Apud aedes Universitatis Gregorianae. 1948. XII-230 pp. 23 × 15,5 cms. (Analecta Gregoriana, vol. XLIX.)

Contra lo que pudiera presumirse en un filósofo que profesa el más exacerbado idealismo panteísta, el tema de las pruebas de la existencia de Dios es con la mayor amplitud estudiado y discutido por Hegel. La problemática filosófica hegeliana tiene un origen netamente religioso. Joven de veinticuatro años, en su correspondencia con Schelling, Hegel señala como el más urgente cometido de la filosofía responder a esta pregunta: "¿Qué significa acercarse a Dios?", esto es, la filosofía debe establecer el conocimiento de Dios, debe determinar sus relaciones con el hombre. A lo largo de su fecunda vida, en sus principales escritos, Hegel vuelve de continuo sobre el mismo tema: los argumentos de la existencia de Dios ocupan en sus páginas lugar preeminente. El autor de la presente monografía estudia únicamente el desarrollo lógico de las pruebas hegelianas. Prescinde de la significación de estas mismas pruebas en el plano de la filosofía de la religión. Renuncia también a la consideración de los problemas de índole histórica que el asunto pudiera plantear; así, por ejemplo, a la valoración de la crítica que Hegel ejerce sobre la crítica kantiana de los argumentos tradicionales. El estudio del P. Ogiermann se centra así en la interpretación más rigurosa y fiel de los textos hegelianos en orden a una exacta determinación de la estructura lógica, que en el mismo Hegel ofrecen las pruebas de la existencia de Dios.

El libro se divide en tres grandes partes. En la primera se expone la problemática de las pruebas de la existencia de Dios, en general: se analiza lo que es el pensar para Hegel, sus múltiples aspectos: dinamismo, conciencia, dialéctica del pensar y del ser; se expone y estudia también lo que es para Hegel una prueba, un argumento y con ésto la doctrina hegeliana del concepto y del juicio. En la segunda parte hace el autor pormenorizada exposición de las tres pruebas, cosmológica, teleológica y ontológica, de la existencia de Dios, según el pensamiento de Hegel.

La tercera parte está consagrada a la crítica. El autor estudia el concepto de ser, sobre el cual Hegel monta su teodicea. La metafísica hegeliana del ser es una filosofía del espíritu. El espíritu es para Hegel una superior determinación del ser, pero al mismo tiempo es una superación del ser mismo; de

esta manera, los grados de este proceso por el cual el ser se eleva a la condición superior del espíritu, dejan de ser grados del ser. Las contradicciones de todo este itinerario hegeliano, son puestas de manifiesto con claridad y fuerza por el P. Ogiermann. Al concepto hegeliano de *espíritu* contrapone el concepto tomista de *ser*, restituyendo a éste todas las prerrogativas que Hegel concede al espíritu. El autor examina y critica también con aguda dialéctica la doctrina de la autolimitación de lo infinito, que Hegel sostiene: su idea del espíritu como síntesis de infinito y finito nace de su falsa concepción del ser, concepción ésta que le impide la exacta inteligencia del ser finito y de la raíz esencial de su limitación. Las claras y funestas consecuencias de esta doctrina en la teodicea hegeliana son valoradas por el autor en su justa medida.

R. CEÑAL.

CUESTA, SALVADOR. S. J.. *Ontología*. Ed. Sal Terrae, Santander, 1948 (Bibliotheca Comillensis). 24 × 16 ½ cms. 526 págs. Precio, 60 pts.

La presente obra del P. Cuesta da cima a los estudios privados que sobre Metafísica venía haciendo y a las explicaciones orales en la cátedra de dicha asignatura en la Universidad de Comillas. Años antes había impreso unas tesis de Ontología para sus alumnos, casi con carácter privado, y hoy nos ofrece todo un tratado de Ontología, donde ha sabido exponer clara y sólidamente la doctrina del ser y sus causas, siguiendo las huellas de Santo Tomás y de Suárez, a la vez que recoge y analiza las teorías de los filósofos modernos; sobre todo las de Kant, los existencialistas y axiólogos, basándose en las obras de los mismos autores y exponiendo objetivamente su valor.

Expuesta la noción y objeto de la metafísica, prueba en los capítulos segundo y tercero de la introducción la realidad y cognoscibilidad del objeto de la metafísica y el valor científico y perfección filosófica de la metafísica tradicional; donde ha sabido el P. Cuesta con claridad y solidez evidenciar cómo los conocimientos de nuestra metafísica tienen valor objetivo en el verdadero sentido y aun en el sentido kantiano; y cómo este mismo conocimiento es filosóficamente perfectísimo contra las doctrinas del existencialismo e intuicionismo. De forma clara y precisa está expuesta la historia del existencialismo, así como páginas después, en la tesis VIII, hace un magnífico resumen de la síntesis hegeliana.

Recoge el P. Cuesta lo laudable de la doctrina existencialista, pero ya hace notar en la segunda parte de la ontología; tesis XXII, que las limitaciones de los seres contingentes y del hombre la habían conocido profundamente y manifestado de manera maravillosamente, así los libros sagrados, como muchos santos padres (S. Agustín), doctores y autores ascéticos, por donde equivocadamente se ha acusado a la filosofía tradicional de desconocer este sentido verdaderamente humano de la filosofía. Y hace suyas las palabras del P. Hellín en la Revista PENSAMIENTO: "La nueva filosofía existencialista puede excitar la afición a la descripción de lo concreto y de lo vivido para hacer ver de esta manera la contigencia del mundo, sobre todo del mundo humano; pero esta literatura la tenemos abundantísima los que estamos familiarizados con

nuestros autores ascéticos, a los cuales no pueden llegar los existencialistas en viveza de descripción y profundidad de sentimiento, ni en fundamentación profunda de sus dichos..."

Ha sabido el autor en estos primeros capítulos dar una orientación de modernidad a su obra, que será muy útil a los estudiosos para conocer el sentido y valor de las modernas teorías metafísicas.

Después de la introducción, divide la Ontología en tres partes: en la primera trata del *ser en general;* en la segunda, del *ser contingente.* Encabeza cada tesis una amplia bibliografía, así de los autores clásicos como de los modernos, y acude en el desarrollo de las tesis a los escritos de los mismos autores para dar con fidelidad su pensamiento. Lo mismo se advierte al dilucidar las sentencias de los grandes pensadores, sobre todo de Santo Tomás, para dejar en claro lo que hay de cierto en ellas o es más bien interpretación de los comentaristas. Así aparecen todas las tesis elaboradas con seriedad, solidez y exactitud. Mostrándose siempre fiel discípulo de Santo Tomás, interpretándolo en algunas cuestiones, según las direcciones de Suárez, siguiendo en esto la sana libertad, que en las cuestiones disputables entre los grandes autores ha dejado le Iglesia a los filósofos cristianos. Y muestra especial interés en confirmar las doctrinas expuestas con palabras del Doctor Angélico.

Después de determinar en la primera parte el concepto del ente "ut sic" y los principios que inmediatamente de él se derivan, de los que el primero es el de contradicción, pasa a estudiar su trascendencia, su unidad y precisión de los inferiores, que no es mutua ni exclusiva, ya que indeterminadamente representa todos los inferiores bajo la razón común de *ser* y se contrae a los inferiores por un concepto más expreso de su realidad. Prueba la analogía del ser respecto de Dios y de las criaturas, que es de atribución intrínseca y niega que sea de proporcionalidad, a no ser que se tomara esta acepción en sentido muy amplio. Estudia las esencias de las cosas en el orden inteligible y expone en diversas tesis los atributos del ser.

Empieza la segunda parte con la limitación del ser contingente y expone con gran axactitud la clase de participación que ha de tener para evitar todo panteísmo y ultrarrealismo: "Ut vitetur pantheismus et ultrarrealismus, participatio ita intelligi debet, ut, cum ea affirmatur de creatura respectu Dei, significet rem creatam a Deo mutuare essentiam tamquam a causa exemplari et exsistentiam tamquam a causa efficiente; cum autem affirmatur de singulari respectu universalis, significet illud adaequate verificare in ordine reali comprehensionem naturae quae per abstractionem intellectus a singularibus ut quid unum et universale concipitur". Establece el fundamento de los posibles en la esencia divina. Y con gran originalidad y agudo examen trata de la limitación de la potencia y del acto (creados se entiende) y de la composición intrínseca del ser: "Potentia dupliciter limitata est, nimirum: per propiam naturam respectu actus a quo debet compleri, et per causam efficientem in ordine potentialitatis ad magis et minus". "Actus potest esse limitatus quamquam limitatio ei non proveniat a potentia subiectiva in qua recipiatur". Sigue en la distinción de esencia y existencia la dirección tomística de Suárez, con gran penetración y exactitud en la argumentación, y hace notar en un apéndice la discusión histórica que hay en este punto sobre la doctrina del Doctor Angélico. Establece sólidamente el principio de individuación en el conjunto de los principios intrínsecos de que consta la cosa real y cómo la raíz de la multiplicabilidad de los seres creados sobre la contingencia y la limitación; los espíritus creados podrán también multiplicarse dentro de la misma especie. Rechaza la distinción escotista "ex natura rei", y expone en todo el capítulo tercero y prueba la objetividad del concepto de substancia, así completa como incompleta, y la existencia de los accidentes físicos. Desenvuelve magníficamente toda la teoría de los modos, según Suárez, y en la doctrina de las relaciones se declara partidario del Doctor Eximio y del mismo Santo Tomás, según varias interpretaciones, afirmando que la relación se identifica con el fundamento "quo subiectum respicit terminum". Expone claramente la tesis del *supuesto,* y en la explicación de su razón formal se inclina a la sentencia de Suárez.

Todo el capítulo cuarto está dedicado a las causas, y la parte tercera, dividida en tres tesis, expone la perfección que hay en la armonía de los seres, de donde resulta:

el orden, la belleza y los valores. Cuestiones elaboradas con gran ingenio y penetración, que dan a conocer la modernidad de la filosofía escolástica, y cómo lo que actuales filósofos quieren hacernos pasar por nuevo, lo encontramos perfectamente desarrollado en San Agustín y Santo Tomás, en todo lo que estas teorías tienen de aceptable. Con mucha objetividad y agudeza trata la tesis de la belleza: "Cum pulchrum sit splendor ordinis, et facultas percipiendi pulchrum sit intellectus spiritualis, pulchritudo artis eo erit exeellentior etiam in ordine pulchritudinis, quo, ceteris paribus spiritualius se praebeat". Y al analizar las diferentes artes manifiesta la belleza estética que tienen la lidia de toros y el absurdo del boxeo moderno. Con igual serenidad sabe juzgar del realismo y naturalismo, que tanto abunda en la estética moderna: "Realistae autem horum temporum in extremum pergunt, nam contendunt tam fideliter repraesentare realitatem, ut in operibus artis admittant ea quae vilissima sunt... Hi artifices quamquam maxima peritia polleant in repraesentanda realitate, longe recedunt a pulchro artis, nam foeditas et pravitas obiecti impedit quominus intellectus delectetur in contemplatione operis ab artifice creati." Cierra finalmente la Ontología un apéndice de la metafísica como camino para ir a Dios.

No cabe duda que la obra del P. Cuesta es completa y ha sabido reunir con ingeniosa síntesis y análisis todos los principales puntos de la Ontología: su presentación es clara y profunda; trata cuestiones que no es fácil encontrar en otras obras de texto y servirá no sólo a los principiantes que quieren estudiar estas disciplinas, sino a los que conociéndola, quieran repasarla o comprender el pensamiento moderno.

Me parece notar algo que podría mejorar en una nueva edición; quizá sea demasiado prolijo en las nociones de algunas tesis y podría haber sintetizado más algunos puntos. Algunas cuestiones de crítica, que en el texto vienen tratadas, se podrían dejar mejor para esta asignatura y darlas por supuestas. La misma forma de la exposición podría haber sido más correcta.

Creo que la obra del P. Cuesta es de las mejores Ontologías que se han escrito modernamente y hará mucho bien entre los universitarios en cuanto publique el texto castellano.

JOAQUÍN JIMÉNEZ, S. J.

MUÑOZ, JESÚS, S. I.: *¿Cómo nació la vida?* Universidad Pontificia de Comillas. 1949. 17 × 12 cms. 222 pp. (Publicaciones anejas a "Miscelánea". Serie "Ciencia y Arte".)

Micelánea Comillas inaugura una nueva serie de publicaciones anejas a la revista con ésta, que pudiera llevar también por subtítulo: Antología biogenésica. Porque eso viene a ser su contenido general: una copiosa y concienzuda documentación de las ya casi seculares y apasionantes discusiones sobre el fundamental y sugestivo problema: Origen de la vida. O también: "La biología de los últimos cien años y la físico-química actual frente a la abiogénesis materialista".

El autor, aunque más bien filósofo, se mueve aquí casi siempre en el terreno científico. Basta mirar el índice onomástico que llena casi cuatro páginas a dos columnas. Sus fuentes principales, las últimas novedades de revistas biológicas y físico-químicas; y más todavía, las obras, con frecuencia originales, de biogenistas y abiogenistas.

Las citas selectas, aunque a veces sean largas y superen con mucho el centenar, están muy lejos de formar un centón literario. Y es que no se hallan meramente yuxtapuestas, sino engarzadas, como con hilo de oro, con glosas y comentarios más o menos extensos, pero siempre amenos e imparciales; glosas que ya suenan a toque de atención a los lectores, ya son aclaraciones de lo oscuro y ambiguo, ya conclusiones lógicas de premisas dadas.

Médicos, ingenieros, abogados, alumnos universitarios y aun catedráticos de ciencias naturales y otras personas cultas y estudiosas, recorrerán estas eruditas y entretenidas páginas con tanto gusto como provecho; y, al cerrar el libro, si son imparciales no podrán menos de confesar que: ni el laboratorio biológico, ni la nueva mecánica de los *Quanta* con sus leyes estadísticas y el azar, ni la evolución natural ascendente, como por otros tantos escalones, por los genes, virus, moneras, etc., etc., ni han llenado hasta ahora ni llenarán nunca el ingente abismo que separa al ser vivo de la materia bruta.

D. DOMÍNGUEZ.

PAUL ORTEGAT, S. I.: *Philosophie de la Religión*, 2.ª ed. Gembloux, J. Duculot; 1948; 2 vol.; 848 pp.; 16,5 × 23 cms.

Agotada la primera edición de esta obra, que apareció en 1938 en un solo tomo, sale ahora notablemente aumentada en dos volúmenes llenos de contenido. Las principales innovaciones se contienen en el segundo tomo, al tratar de la mediación del acto, de la persona y de la comunidad (2.ª, 3.ª y 4.ª sección), y sobre todo en la mediación de la revelación (5.ª sección), parte que es totalmente nueva. Como PENSAMIENTO no pudo ocuparse de la primera edición, presenta ahora la segunda a sus lectores con algún detalle.

Esta obra, atendiendo a los tres únicos temas tratados (Método. Necesidad del fenómeno religioso. Génesis del destino religioso, o sea, proceso de la relación del hombre a lo absoluto), pudiera tal vez titularse con más propiedad "Prolegómenos a una filosofía de la religión"; sin embargo, al penetrar a fondo el A. en estos problemas preambulares, se plantea de un modo u otro los temas céntricos de una verdadera filosofía de la religión, por lo que creemos que su título le conviene plenamente.

Sigamos a grandes rasgos el proceso ideológico de la obra.

1. *El Método.*—El problema del método es básico en toda ciencia y nunca de los más fáciles. Los hechos que la religión ofrece al investigador son una serie de fenómenos externos e internos, ritos, sentimientos, creencias e instituciones sociales. Ahora bien, una vez que la ciencia ha descrito estos fenómenos y determinado la ley de su aparición, ¿ha terminado el estudio de la religión? ¿Basta el análisis *empírico*, o deja éste en el fenómeno religioso un residuo inexplicable que reclama un análisis intrínseco y una crítica *filosófica*?

La teoría empirista responde que la historia, ayudada de la fisiología, psicología y sociología, bastan para explicar el origen de la religión Por eso el autor desciende al análisis pormenorizado de las teorías empiristas, tanto especulativas como dinámicas y sociales. Desfilan ante la crítica la teoría de Max Muller (la idea del infinito nace de lo indefinido que *percibimos* más allá del límite del paisaje), la de Spencer y Taylor (animismo), de Guyau (tendencia de la *razón empírica* a explicarse el mundo: la religión es la ciencia naciente), de Feuerbach (la religión es la proyección imaginativa de

un deseo egoísta; es un inmanentismo materialista que se traduce en *Homo homini Deus*), la de J. H. King, K. Preuss, R. Marett... (la técnica evolucionó en *magia*, y ésta dió origen a la religión), de C. Marx (la idea de Dios nace de la lucha de clases; la religión es el opio del pueblo), de Freud (el instinto sexual sublimado dió lugar a la religión), de Hobbes, Hume, Strauss, Haeckel... (la religión es un estado afectivo que tiene por clima el terror y por causa la ignorancia y la miseria), de N. Hartmann (el inconsciente es el sentido sintético de lo divino), de Durkheim y del positivismo sociológico (totemismo—la religión emana de la sociedad que impone al individuo su carácter obligatorio), de Spencer, y ya antes, Hegel (la evolución)...

La conclusión es que las teorías empiristas, tanto las que se inspiran en un postulado especulativo, como las que lo hacen en uno dinámico o sociológico, dejan en el fenómeno religioso un residuo por explicar, y resultan tan absurdas—es frase de Scheler a propósito de Freud—como juzgar de la teoría de un matemático por los jugos gástricos de su estómago. La historia es muy útil, pero no basta si se encierra en una fenomenología que sólo narre los hechos, aunque bastaría, caso de tratarse de una historia ontológica, con brotes metafísicos. La práctica mágica, como la adoración religiosa, son fenómenos reales, psicológicos e históricos. Ahora bien; para decir si son actos sacrílegos o santos, buenos o malos, hay que superar el punto de vista extrínseco del psicólogo e historiador y analizar esos fenómenos de un modo interno. El fenomenólogo puede limitar su estudio a aquello, pero no podrá probar que con aquello ha agotado todo el saber de que somos capaces en materia religiosa. El método filosófico no puede ser sólo empírico. En el fenómeno religioso se da, junto a lo concreto y lo abstracto, lo absoluto y lo relativo, y como estos dos elementos son irreductibles, los métodos deben ser distintos.

Toca, pues, a la *filosofía* de la religión determinar el origen transcendente de la religión, reducir su objeto y valorarlo. Debe probar por análisis intrínseco que lo absoluto es objetivo o subjetivo, sentimiento, ley o persona.

2. *Necesidad del fenómeno religioso.*—Descrito el fenómeno religioso por un sentido metempírico de lo absoluto, surge la cuestión de si es inmanente a toda vida humana o, por el contrario, hay medio de liberar el pensamiento de este problema, renunciando—por ejemplo—a toda metafísica o profesando un relativismo. El fenómeno religioso, aunque en la práctica sea eludible, teóricamente no lo es. Contra el "agnosticismo" establece el autor la relación esencial de la inteligencia a lo absoluto, pues sea cual fuere el objeto del pensamiento, su modalidad es absoluta. Es decir, como el objeto formal adecuado de toda afirmación es lo absoluto, es imposible afirmar nada sin referirse a él implícitamente.

Contra el "pesimismo"—concretamente el de Schopenhauer—se establece paralelamente la relación esencial de la voluntad a lo absoluto y la imposibilidad teórica de eliminar el "querer-vivir". Cierto que el hombre puede sustraerse al deseo explícito de lo absoluto, pero no al implícito, pues el bien último es el fin último de la voluntad.

Contra el "dilettantismo" (mezcla de agnosticismo y pesimismo), que quiere desprestigiar la razón en nombre del sentimiento, se establece el destino último del hombre. En toda investigación, lo mismo que en toda repulsa de investigación, hay un infinito de ambición, y en el inmoralismo subsisten siempre las apreciaciones morales; del mismo modo, todo escepticismo se apoya sobre un dogmatismo encubierto.

3. *Génesis del destino religioso.*—Establecida la necesidad del fenómeno religioso, por la relación esencial de la inteligencia y voluntad a lo absoluto, queda todavía por determinar la objetividad del dinamismo psicológico. ¿Se trata de una relación trascendental del pensamiento a una ley abstracta, y de la voluntad a una norma ideal?

El valor del pensamiento metafísico se prueba contra Kant, pero juntamente se señalan los límites del mismo contra Hegel, para quien hay adecuación entre lo racional y lo real. Tanto el sistema de Kant como el de Hegel, son amplia y profundamente estudiados conforme a las ideas de la corriente marechaliana de Lovaina.

También se precisa la relación del pensamiento al acto en contra del determinismo, tanto idealista como mecanicista, estableciendo la libertad de elección (esencial al acto religioso verdad) y el valor incondicionado de la acción moral. El peligro contrario al determinismo también lo previene el autor. La voluntad es libre, pero ¿este poder de creación y de expansión es absoluto? Nietzsche dice que sí. Por eso se discute aquí el libertinismo de este autor, estudiando su antiintelectualismo, amoralismo e irreligión.

También se refuta el pragmatismo de James, que suprime las normas absolutas de la acción. En fin, contra el egocentrismo o normocentrismo de Kant se establece el teocentrismo de la acción.

Continuando en el segundo volumen el tema de la mediación del acto, se estudia la relación del acto al pensamiento. El problema ahora cambia de aspecto. Hasta aquí ha estudiado el autor el aspecto especulativo de la religión, relegando a segundo término el sentimiento y la oración; por el contrario, los románticos subordinan el pensamiento a la intuición, la teoría al sentimiento, negando el carácter apodíctico de las pruebas especulativas. ¿El hombre sencillo que ora y se confía a Dios, ignorante del problema crítico, no es más religioso que el intelectual que distingue mentalmente y ergotiza? El autor pasa revista a las teorías que llama intuición romántica, intuición histórica e intuición dinámica del sentimiento, recorriendo las doctrinas intuicionistas de tipo irracional, que van desde los atisbos de Rousseau hasta los existencialistas y axiólogos modernos.

El estudio de las relaciones entre el pensamiento y el acto lleva al análisis de otro elemento importante de la filosofía de la religión. Para encontrar la fuente primera del ser y del acto religioso, hay que sobrepasar la antinomia "pensamiento-acción" y llegar a algo superior a ellos que permita al hombre participar del Ser Absoluto; esta es la *personalidad*. Cuando se "hipostatiza" la Idea (Hegel), o la Voluntad (Schopenhauer) la vida espiritual se hace fragmentaria. La religión no será objetiva, sino una modalidad del pensamiento o del acto; o Dios es personal o no es nada; y eso explica que de Hegel se llegue a Marx, y de Schopenhauer a Nietzsche. Después de un estudio histórico de la doctrina personalista, a partir de Descartes (que identifica la persona con el pensamiento—al oponerse éste irreductiblemente a la extensión—, y da origen al fenomenismo determinista y dinamista), establece las condiciones del yo humano y del divino. La religión personalista es plenaria, objetiva, íntima, inmediata, salvífica, orientada a la mística.

Queda otra antinomia en la vida religiosa: la concepción individualista de la religión se opone a la concepción social. Según la primera, la religión es interior y libre; según la segunda, es exterior y enmarcada dentro de una sociedad. La historia dice cómo la concepción de la religión en la Edad Media fué a la vez social y espiritual; el Renacimiento y la Reforma cambiaron la orientación, introduciendo una religión individual y espiritual en la que sobran los ritos y los dogmas. Rousseau estableció la religión natural; Comte y Durkheim, el empirismo sociológico y, en fin, modernamente ha surgido el dios-estado. El autor prueba con la historia, la psicología y la filosofía—sin recurrir directamente a las fuentes teológicas, sino tomando el hecho religioso empíricamente—, la debilidad del individualismo religioso y la necesidad de una Iglesia que ha de ser visible e invisible, concreta y espiritual, con una liturgia, magisterio, moral y autoridad.

Termina la obra con un breve estudio sobre la mediación de la revelación. A la visión espiritual del hombre, que en la Edad Media era teocéntrica, sucedió la del humanismo renacentista, que es antropocéntrica. No era ya la religión una relación de Dios al hombre, sino al contrario, una relación de la naturaleza con un dios cuyas atribuciones son arbitrariamente concedidas por el hombre. El autor establece que en la presente materia no deben desligarse en absoluto filosofía y teología. La filosofía no basta para establecer una religión, y es preciso deshacerse del extrinsecismo sobrenaturalista de K. Barth, E. Brunner y F. Gogarten, que imaginando a Dios como absoluto trascendente desligado de todo lo humano, corta todos los puentes entre la filosofía y teología, y aisla la naturaleza de la gracia.

Un apéndice sumamente útil corona la obra, sobre la génesis de la religión, según los filósofos contemporáneos, acompañado de una abundante, selecta y moderna bibliografía.

La simple exposición de un contenido tan amplio ya es reveladora del mérito de la obra, pero el modo de tratarlo realza todavía más su valor. Un espíritu equilibrado, objetivo, comprensivo, que sabe señalar el mérito en el adversario y descubrir las ideas valiosas, aun en medio del error manifiesto, es muy digno de loa. Personalmente opinamos que alguna vez (muy contadas)

sobrepasa en esto los límites, llegando tal vez a lo censurable; como cuando la excesiva benevolencia llega a torcer algo—a nuestro parecer—la mente del autor a fuerza de interpretarlo, o cuando se apuntan como contribución positiva o escuela lo que se encuentra igualmente en la corriente tradicional. Pero no hay por qué detenerse en señalar pormenores defectuosos, que en una obra tan extensa no pueden faltar, sin desmerecimiento del conjunto. Sólo notamos—por destinarse el juicio a lectores de habla española—el desconocimiento de nuestras cosas que supone el juicio emitido por Stinglhamber sobre la filosofía española (a propósito de Balmes), y que el autor inserta sin comentario" "La filosofía moderna—dice—no cuenta con grandes hombres en España. Es preciso remontarse a la Edad Media (!) para encontrar en ese país el desarrollo de una actividad filosófica fecunda e influyente" (p. 772).

El mérito indiscutible de esta obra radica, además, en que, si bien no carecemos de valiosas historias de las religiones, apenas existen obras serias (si se exceptúan las de lengua alemana) sobre filosofía de la religión.

A. ROLDÁN.

QUILES, ISMAEL, S. J.: *Heidegger, el existencialismo de la angustia*. Buenos Aires, Espasa-Calpe Argentina, 1948. 112 pp. 18,5 × 12,5 cms. (Colección La Filosofía de Nuestro Tiempo, dirigida por I. Quiles, S. J.)

El P. Ismael Quiles, bien conocido en los medios filosóficos hispanoamericanos por su fecunda y meritísima labor literaria, nos ofrece en este volumen una seria y fiel exposición de la filosofía de Heidegger. El autor hace justicia a los positivos valores del existencialismo del filósofo alemán; reconoce el espíritu realista inicial que anima la obra de Heidegger, su loable propósito de revalorización del individuo humano, su doctrina, en buena parte admisible, de la finitud como esencia del hombre. Pero junto a estos positivos méritos el P. Quiles nota con acierto los lados negativos y deméritos de la analítica existencial heideggeriana. Heidegger olvida que si el hombre vive en la angustia e inquietud, siente también en sí anhelo irreprimible de perfecta y segura bienaventuranza; la temporalidad no es la única medida de la existencia humana como aquél pretende; el anhelo de perfecta beatitud rompe todas las barreras del tiempo y descubre al hombre su vocación de eternidad; la finitud *radical* del hombre, que Heidegger propugna, cierra arbitrariamente todo paso hacia lo absoluto, hacia Dios, dejando así al hombre sin explicación ni fundamento.

El P. Quiles no niega al existencialismo toda posibilidad de llegar a una definición completa del hombre, a una plena fundamentación de su existir y de su eterno destino. Cómo el existencialismo pueda ir "hacia" Dios, lo comprueba el autor con el ejemplo de X. Zubiri, que siguiendo el mismo método fenomenológico, descriptivo del existir humano, llega a descubrir la esencial religación del hombre a Dios. Animado con este ejemplo, cree el P. Quiles que el existencialismo puede prolongarse, o mejor, que "puede y debe superarse continuando *su propio método*" (p. 74). Concede a Heidegger que en la *existencia* está el último fundamento del ser humano. Pero esa existencia no es solamente, como Heidegger pretende, un salto hacia fuera, sino que es también

un salto hacia dentro. Su fundamento—explica el P. Quiles—no lo encuentra el hombre "saliendo" (*ex-stasis* hacia el vacío, hacia afuera), sino "entrando" en sí mismo (*ex-stasis* hacia dentro), para llegar a aquello que es más que yo. "Estar en él, *insistere*, es la verdad del hombre, es la verdad, a su manera, de todo ser contingente. Cuanto más insiste, tanto más está en el ser, tanto más plenitud tiene de ser" (pp. 83-84). Por esta *via interioritatis* encuentra el hombre su auténtico, plenísimo fundamento: Dios.

Es interesante notar que el término *insistencia*, que el P. Quiles propone, tiene ya su lugar en el léxico heideggeriano. En *Vom Wesen der Wahrheit* (Frankfurt a. M., 1943) escribe Heidegger: "Die vermessene Vergessenheit des Menschentums beharrt auf der Sicherung seiner selbst durch das ihm jeweils zugängliche Gangbare. Dieses Beharren hat seine ihm selbst unkennbare Stütze im Verhältnis, als welches das Dasein nicht nur ek-sistiert, sondern zugleich in-sistiert, d. h. sich versteifend auf dem besteht, was das wie von selbst und an sich offene Seiende bietet. *Ek-sistent ist das Dasein insistent*" (p. 22). El sentido de esta insistencia está muy lejos de lo que el P. Quiles pretende expresar; la *insistencia* significa en el texto heideggeriano esa irreprimible tendencia del hombre a reposar sobre lo existente, a descansar en la verdad puramente óntica de las cosas, a permanecer en ellas, sin penetrar en la verdad del ser en sí mismo. En la introducción a la 5.ª edición de *Was ist Metaphysik?* (Frankfurt a. M., 1949), Heidegger escribe: "Die Stasis des Ekstatischen beruth, so seltsam es klingen mag, im Innestehen im "Aus" und "Da" der Unverborgenheit, als welche das Sein selbst west. Das, was im Namen "Existenz" zu denken ist, wenn das Wort innerhalb des Denkens gebraucht wird, das auf die Wahrheit des Seins zu und aus ihr her denkt, könnte das Wort *Inständigkeit* am schönsten nennen" (p. 14). Aquí el sentido de la *insistencia* heideggeriana está más cerca de lo que el P. Quiles afirma: la *existencia*, como estar extáticamente tenso hacia la verdad del ser, es al mismo tiempo un estar y sostenerse dentro de esa verdad. Con todo, de la *insistencia* del P. Quiles, interiorización del existir humano reveladora de su centro más íntimo, Dios, Heidegger en el contexto aludido nada dice ni puede decir.

El intento del P. Quiles merece nuestra atención. Sólo, para terminar, me permitiría hacerle esta pregunta: una legítima y válida fundamentación de esa *insistencia* humana en lo Absoluto, ¿se puede alcanzar siguiendo rigurosamente el método existencialista, es decir, con el puro análisis fenomenológico de experiencias y situaciones existenciales concretas?

R. Ceñal.

Amerio, F.: *Epistemologia*. Colección "Guide di Cultura". Morcelliana-Brescia, 1948. 19 × 13 cms. 453 pp.

Muchos han de saludar con profunda satisfacción esta obra, por tantos títulos excelente. Tiene un objeto y un tema muy precisos, pues trata de investigar *la naturaleza y el valor del conocer científico tal cual se ha ido revelando en el proceso histórico de su evolución formativa*. Del "conocer científico", entendido en la significación más restringida que hoy tiene ese término

y de la que es exponente, v. gr., la ciencia física. Se concibe, pues, la "epistemología" como "lógica de las ciencias" o como una parte del estudio crítico del conocimiento humano. A través de la epistemología, por tanto, la ciencia adquiere conciencia de sí misma y de su puesto en la plenitud de la vida espiritual. Evidentemente, las doctrinas epistemológicas de que el autor pretende ocuparse no pueden haber comenzado antes de haber comenzado la ciencia en el sentido moderno, es decir, antes del 1500. Con todo, sería un error —dice, con razón, el autor—olvidar enteramente las edades anteriores, como si la ciencia moderna hubiese brotado por generación espontánea. El hecho es más bien que se ha formado lentamente en el seno de la filosofía antigua, de la que sólo con mucha fatiga logró ir separándose. Así, pues, tras un rápido examen del concepto de ciencia en el mundo antiguo y medieval (cc. I-II), se pone atención particular en el siglo XVI, que, con Galileo, sobre todo, asistió al formarse de la ciencia moderna y formuló más implícita que explícitamente el juicio sobre su naturaleza y constitución (c. III). Luego los siglos XVII y XVIII, que modelan sus propios conceptos epistemológicos en sentido empirístico y en sentido racionalístico (c. IV). El iluminismo con Kant y Hegel apenas contribuye al desarrollo de las doctrinas propiamente epistemológicas.. Es en el siglo XIX donde la ciencia triunfa y a su lado una epistemología romántica y positivística (c. V). La reacción crítica que este mismo auge provoca, preparada ya desde mediados de siglo, afronta, hacia el fin del ochocientos, los problemas epistemológicas (c. VI), para llegar en nuestro siglo, bajo el poderoso estímulo de las novísimas teorías científicas, a una riqueza y profundidad documentales, que permiten un trabajo fecundo en resultados sumamente importantes (c. VII).

Los resultados de esta investigación histórica dan como conceptos fundamentales en torno a la naturaleza del saber científico los siguientes: *Autonomía y distinción* de la ciencia respecto de la filosofía. Son dos formas del saber no vulgar, irreducibles entre sí, no sólo ni principalmente por razón del objeto diverso a que se aplican, sino por razón de la estructura diversa del proceso mismo cognoscitivo, que en ellas se actúa. El saber científico busca característicamente la *ley*, el *quomodo*, y por eso su estructura se caracteriza como *descripción* y como interés por la conexión de los singulares. En cambio, el saber filosófico busca la *esencia*, el *cur* y se caracteriza como *explicación* y como interés por lo universal en lo singular. La conexión—que también existe entre ambos saberes—no se funda en su mutua naturaleza interna, sino en la unidad concreta del sujeto cognoscente. No es la ciencia la que aspira a la filosofía, sino el científico. La ciencia no conduce de suyo a la filosofía. Cuanto un científico es más científico, tanto es más indiferente a la filosofía. Por eso la ciencia no funda de suyo ninguna metafísica. La justificación científica de los principios, métodos y conclusiones es distinta de la justificación filosófica de los mismos, y por eso sólo la primera es intrínseca y necesaria a la ciencia. La filosófica no pertenece a la formación del saber científico. Naturalmente, las conexiones en el plano del dinamismo concreto del conocer son con frecuencia más íntimas y difíciles de precisar que en el plano formal. Puesto que la ciencia se mueve en un plano ontológico y cognoscitivo distinto, tanto del vulgar como del filosófico, es decir, el de la ley y la descripción, o simplemente el de la ley, hay que decir que la ciencia nace legítima y definitivamente con la fórmula galileana de investigación de la ley. Apartarse de este objeto es contaminarse de motivos extracientíficos. Precisamente por ser ley, la ciencia es descripción exacta y previsión infalible, porque como ley es medida, número, cálculo y fórmula matemática. La matemática se introduce en la ciencia para consumar la perfección de la ley, y en ese sentido es esencial a toda investigación científica. El matematismo en física es una exageración y un error, pero un error ligado a una posición

filosófica y no a una posición científica. La inteligibilidad que la matemática presta a la ciencia queda restringida al plano de la descripción legal, sin alcanzar nunca el plano de la explicación filosófica mediante las esencias y los principios reales. La ciencia tiene un aspecto práctico y económico, pero sería un error diferenciar el conocer científico por su "practicidad" Lo que distingue ciencia y filosofía no es practicidad y teoricidad, sino planos diversos de teoricidad correspondientes a planos diversos de ontologicidad. La exposición histórica autoriza a pensar que una auténtica epistemología puede hoy librarse de las sugestiones subjetivistas, tanto como de las pragmatistas y convencionalistas si reconquista una interpretación realística del conocer, que no es la del materialismo. Ciertamente el conocer es actividad del sujeto, pero ello no quiere decir subjetividad. *Concluyendo,* el desarrollo de la ciencia novísima no implica para la epistemología la necesidad de abandonar las posiciones de un equilibrado realismo gnoseológico y metafísico. Al revés, parece más que nunca que sólo en él puede encontrar la ciencia justificación a su doble aspecto de objetividad y subjetividad, de necesidad y libertar, de verificabilidad y convencionalidad, dualismo que al fin le viene de ser hija legítima del pensamiento y de la experiencia.

Encontramos sumamente oportuno este trabajo, por la gran cantidad de material informativo que pone a disposición de muchos lectores. Sobre todo para ciertos medios, donde la preocupación crítico-científica no acaba de prender ni aun de ser comprendida, este libro puede resultar especialmente útil. Nos parece un gran acierto del autor haber emprendido esta definición histórica y fenomenológica y *a posteriori* de la epistemología. Es el camino más seguro y casi indispensable. Está hecha a base de una información relativamente completa, aunque a veces la hubiéramos deseado más aún. Pedir que los análisis y las informaciones fuesen siempre más de primera mano o más personales, sería exigir tal vez demasiado en un tema de tanta amplitud histórica y de carácter más bien sintético. Con todo, yo creo, por ejemplo, que el estudio de los orígenes o raíces medievales de la ciencia moderna no se puede basar exclusivamente en las exposiciones de Duhem. En particular, no aceptamos su valoración de la teoría del "impetus" en relación con el principio moderno de inercia, y nos parecen más acertados los estudios posteriores de A. Maier. El pensamiento epistemológico de Gonseth está mucho mejor definido, en sus obras posteriores al 1936, como epistemología dialéctica. Sorprende que no se mencione ni se analice la epistemología de Eddington, que por bien o por mal tanto relieve ha alcanzado. La posición de De Broglie, respecto del indeterminismo cuántico, está hecha con materiales un poco antiguos. Hoy es más definitiva y más asertiva en ese sentido. Es poco citar sólo a Techoneyres como autor de la extensión al campo biológico del indeterminismo cuántico. Bhor, Schroedinger y, sobre todo, Jordan son los iniciadores de esa aplicación. También hubiera sido preciso dar noticia del materialismo dialéctico en biología... Pero estos son detalles. Las críticas a las diversas concepciones que se van exponiendo las realiza el autor con brevedad, y creemos, en general, que con acierto. La crítica del neopositivismo del "Wienerkreis" estaría un poco exagerada, a nuestro juicio.

Nos satisface el criterio con que se conduce todo el análisis histórico, aunque no deja de advertirse la presencia de una determinada preconcepción epistemológica. Es la de Maritain. Una investigación más independiente y objetiva quizá le hubiese llevado a formular de una manera algo diferente y más precisa, tanto el objeto como el consiguiente realismo—semirrealismo, diría yo mejor—, propio del conocimiento científico. Ni la inteligibilidad científica

diría yo ser la que le presta lo matemático, sino que matemática y ciencias de de la naturaleza participan de un tipo común genérico de inteligibilidad, que nos gusta llamar cuasi-conceptualista. Pero donde resulta más funesto el influjo mariteniano es en la exagerada autonomía de la filosofía respecto de la ciencia a la que se pretende concluir. Eso no está en las premisas del análisis histórico. Cremos, por nuestra parte, que la filosofía de la naturaleza—no la metafísica—, aun siendo específicamente distinta de la ciencia, y, por lo mismo, *autónoma hasta cierto punto,* depende todavía intrínsecamente de la ciencia. La ciencia puede fundar una cosmología.

J. ECHARRI.

ENRIQUE LUÑO PEÑA: *Historia de la filosofía del Derecho,* tomo I. Barcelona, 1948. 320 pp.

Con el presente volumen aporta el profesor L. Peña un valioso contributo a la literatura jurídica en la parte filosófica. Se trata del primer tomo de una obra amplia, si bien sin salirse del marco, diríamos, escolar, o de síntesis, sobre historia de la filosofía del Derecho; y abarca desde las más remotas culturas, cuales son la egipcia, babilónica, índica, etc., hasta la Edad Media, inclusive.

Este libro no puede menos de calificarse de muy bueno. Las doctrinas diversas son expuestas con exactitud, claridad y erudición sumas. Así escribe siempre, como sabemos, el eximio publicista y maestro profesor L. Peña.

La única observacios que nos atrevemos a hacer es la siguiente:

Con el fin, sin duda, de que los lectores de su obra aprecien con más luz las doctrinas filosófico-jurídicas tratadas, el autor tiene como norma exponer no sólo la estricta filosofía jurídica, sino también la filosofía general; a veces, la misma teología, y siempre, la ética y la política. Ello, en línea de principio, está muy en su punto. Mas si hemos de insinuar sinceramente nuestro parecer, se nos ofrece a veces demasiado difusa tal exposición de cuanto no es específicamente la filosofía del Derecho, y, en cambio, demasiado breve la exposición de ésta. Por tanto, pensamos que ganaría la obra en interés y atractivo si se prescindiese de algunas reseñas, tanto de libros de autores como de doctrinas; que bien pudieran suponerse conocidas de otros trabajos y otras disciplinas y se *concretase más* lo que es propiamente elemento *jurídico.* Quizá así se podría mejor decir que se hacía historia de la filosofía jurídica. Algo de cuanto afirmamos puede verse, entre otros pasos, en los capítulos II y III del libro segundo.

Tal observación, que al autor podrá antojársele, por lo menos, discutible, bien poco merma el alto valor de la obra.

O. ROBLEDA.

ALBERT EINSTEIN: *El significado de la relatividad.* Espasa-Calpe. Madrid. 1948.

Sabido es que la clásica memoria *Zur Elektrodynamik bewegter Körper,* publicada en 1905 en los "Annalen der Physik", constituyó el acta de naci-

miento de una nueva teoría de la relatividad, la cual, si bajo algunos aspectos aparece como una crisis y revolución profunda de conceptos fundamentales de la física galilei-newtoniana, mirada en conjunto resulta ser una maravillosa generalización de la mecánica clásica, concebida por el genio físico-matemático de Einstein. De la pluma incansable de este ilustre hombre de ciencia, puesta al servicio de una inteligencia penetrante y de una indomable voluntad, fueron brotando en los años sucesivos multitud de trabajos y conferencias, publicadas en revistas de especialización y en anales de Academias y Universidades, y destinadas a defender, propagar y desarrollar los postulados y las consecuencias de la relatividad restringida—la de 1905—y de la relatividad generalizada, propuesta y formulada después de esfuerzos gigantescos en el estudio *Die Gundlagen der allgemeinen Relativitaetstheorie*—"Annalen der Physik", 1916—. Al grupo de las publicaciones-discursos, artículos, opúsculos de vulgarización —destinadas a exponer de nuevo las ideas relativistas con el fin de hacerlas, en lo posible, más y más claras, más y más exentas de las dificultades—por lo demás, innegables—con que tropieza quien por primera vez pretende asimilarlas, pertenecen las conferencias pronunciadas por el mismo Einstein en mayo de 1921 en la Universidad de Princeton, y publicadas luego bajo el título *The Meaning of Relativity*. Es la versión castellana de la segunda edición (1945), trabajada por el catedrático de la Universidad bonaerense Dr. Carlos E. Prélat, la que en nítida y elegante impresión nos presenta la conocida editorial Espasa-Calpe.

Establecido el principio básico de que "el objeto de toda ciencia, así natural como psicológica, consiste en coordinar nuestras experiencias de modo que el todo forme un sistema lógico", el teórico de la relatividad no puede menos de investigar y analizar la relación que existe entre nuestras ideas habituales de espacio y tiempo, y el carácter de nuestras experiencias; tal es el objetivo de la primera conferencia *El espacio y el tiempo en la física prerrelativista*. El significado de la relatividad comienza a manifestarse en el hecho de que los físicos se han visto obligados por los hechos a hacer descender las nociones del tiempo y espacio del Olimpo de lo *a priori*—así Einstein—, con el objeto de modificarlos de modo que puedan prestar servicios útiles: el físico, en cuanto tal, no quiere ni puede hablar de espacio en abstracto, sino de "cuerpos de referencia" o de "espacios de referencia". Por lo demás, en la física prerrelativista se supuso que las leyes que rigen la orientación de cuerpos idealmente rígidos son compatibles con le geometría euclídea, mientras la teoría general de la relatividad sólo necesita aceptar la validez de esta hipótesis principal, y de algunas otras suposiciones en ella involucradas para cuerpos y espacios de referencia infinitamente pequeños, comparados con las dimensiones astronómicas. A continuación de las consideraciones histórico-científicas, dedícase largo espacio al estudio de los dos ejemplos clásicos de invariantes geométricas, el intervalo y el volumen: así lo exigía la importancia capital alcanzada en la geometría analítica ordinaria por la teoría de los invariantes; como quiera que en ella sólo tienen significado objetivo las cantidades, y todas las cantidades que pueden expresarse, independientemente de un sistema particular de coordenadas cartesianas elegido, mediante un invariante respecto de transformaciones lineales ortogonales. También los vectores y los tensores permiten llegar a otras fórmulas de expresión de la independencia antes citada; por esto sus propiedades son materia de especial consideración. Por lo que al tiempo se refiere, en la física clásica se atribuía un significado objetivo a la afirmación de la simultaneidad de acontecimientos distantes; el tiempo, caracterizado por la indicación dada por el reloj colocado en el origen de las coordenadas, simultánea con el acontecimiento, es, para todos los sucesos, independiente de la posición del sistema de coordenadas en nuestro espacio de referencia, y, por tanto, es invariante respecto de la transformación galileiana.

La segunda conferencia, al exponer lo esencial de *la teoría de la relatividad espe-*

cial, entra de lleno en la materia propiamente dicha. Una vez el científico ha echado de ver que por medio del cálculo tensorial es posible establecer ecuaciones conformes al "principio de relatividad con respecto a la dirección", siéntese movido a inquirir si existirá asimismo una relatividad concerniente al estado de movimiento del espacio de referencia. Como sea que semejante equivalencia física no parece verificarse para espacios de referencia dotados de movimientos cualesquiera, comienza Einstein por atender a solos los movimientos uniformes de traslación en su "principio de la relatibidad restringida". La mecánica clásica, con su hipótesis del tiempo y del espacio absolutos, llegaba a establecer las fórmulas de transformación de Galileo, merced a las cuales se presenta de acuerdo con el principio dicho. Las ecuaciones de campo electromagnético de Maxwell-Lorentz, por el contrario, no son covariantes con respecto a dichas transformaciones; y, sin embargo, del hecho de que las experiencias al efecto emprendidas muestran que los fenómenos ópticos y electromagnéticos no son influenciados por la velocidad de traslación de la tierra, considerada como cuerpo de referencia, hay que concluir que en el campo de estos fenómenos es válido el principio de relatividad. Por una intuición verdaderamente genial, abandonando el supuesto de la física newtoniana de que los valores medidos del espacio y del tiempo no dependen de la elección del sistema inercial, el insigne sabio ha abordado y solucionado el problema de la conciliación de las leyes de la mecánica con las del electromagnetismo y de la óptica. Por lo demás, el abandono del carácter absoluto de la simultaneidad importa la obligación de considerar el espacio-tiempo bajo un aspecto cuatridimensional, que permite a las leyes de la naturaleza tomar una exprésión lógica satisfactoria; se ha caído en la cuenta de que el verdadero elemento en la determinación espacio-temporal es el suceso determinado por cuatro números, sin que esto implique equivalencia entre las coordenadas del espacio y la temporal, físicamente determinada de un modo por entero distinto.

A *la teoría general de la relatividad* están dedicadas las dos restantes conferencias, de carácter matemático todavía más marcado. Establece, ante todo, Einstein la necesidad de considerar la propiedad del continuo espacio-temporal, que determina la inercia, como propiedad del campo del espacio, análogo al campo electromagnético, y señala el defecto de la mecánica clásica, que lleva consigo la necesidad de extender el principio de relatividad a espacios de referencia que ejecuten, los unos con respecto a los otros movimientos no uniformes. De ahí el segundo estadio de la teoría, apoyado en "el principio de equivalencia", expresión de la igualdad entre las masas inerte y pesada, o de la identidad de esencia entre la inercia y la gravedad. En esta fase ulterior debemos enunciar las leyes físicas en forma tal que resulten válidas para cualquier sistema cuatridimensional de coordenadas. Por fortuna la ciencia estaba ya en posesión del admirable aparato matemático requerido para la realización de tan difícil objetivo: a una exposición clara y concisa del cálculo tensorial de Ricci y Levi-Civita está consagrada toda la última parte del tercer capítulo. En el siguiente y último se desarrollan brevemente las consecuencias físicas y astronómicas de la teoría, que han sido objeto de tantos estudios y tan apasionadas controversias; en especial declara el autor no estar convencido de que los trabajos matemáticos emprendidos nos acerquen a la verdadera solución del problema básico de la identificación de los campos gravitatorio y electromagnético. Al final se nos ofrece un interesante examen del llamado "problema cosmológico", a la luz de las ideas modernas, el cual confirma las ideas de Mach sobre la relatividad de todos los efectos de la inercia, y conduce la previsión de que todo el campo gravitatorio está determinado por la materia del Universo, y de que no se puede sostener la concepción de un Cosmos infinito y euclídeo.

Cierra la obra un *apéndice* en que se tratan los progresos realizados en la solución del "problema cosmológico" desde que saliera a la luz la primera edición. ¿Puede la hipótesis de una densidad media de materias en el espacio total diferente de cero—que es lo que sugiere la experiencia—conciliarse con la teoría general de la relatividad? La exposición de ese fundamental problema lleva a Einstein a hablar de la famosa "constante cosmológica, *Lambda*", la cual aparece en las fórmulas completadas de la gravitación, y de la solución hallada por el matemático Friedmann, confirmada por Hubble al descubrir la expansión del sistema estelar. La introducción del "término cosmológico" —así concluye el estudio—aun cuando es lícita desde el punto de vista relativístico, debe rechazarse si se atiende a la economía lógica, ya que se puede poner de acuerdo

una densidad finita de materia en todas partes con la forma original de las ecuaciones de la gravedad, si admitimos la variación con el tiempo de la distancia métrica de dos masas puntuales. Más aún: apoyado en razones experimentales y teóricas asienta el sabio judío alemán que "parece que debemos admitir la idea de un Universo en expansión, a pesar de lo corto de su tiempo de vida." (unos 10^9 años).

Dado su rico y profundo contenido, nada más natural que el vivo interés despertado en los medios así científicos como filosóficos por las notables conferencias einsteinianas. En ellas, en efecto, aparece en todo su relieve el significado matemático de la relatividad, aplicación genial y elevada de las más difíciles y variadas teorías y métodos de la Geometría y del análisis modernos: el significado físico, pues que se trata de una teoría física en la que el teórico no conoce otro método para definir una magnitud que describir el procedimiento por el cual ella es medida; el significado filosófico, en fin, de un realismo moderado que nada sabe ni quiere saber de relativismos filosóficos ni de apriorismos subjetivistas. Einstein critica la tesis kantiana relativa a las formas *a priori* de la sensibilidad externa e interna, cuando escribe: "Estoy convencido de que ha sido perjudicial la consecuencia que ha tenido en el progreso del pensamiento científico el empeño de los filósofos de sacar fuera del dominio del empirismo ciertos conceptos fundamentales, trasladándolos así de este dominio, que está bajo nuestro control, a las alturas intangibles de lo apriorístico."

R. PUIGREFAGUT.

HELLÍN, IOSEPHUS: *Theologia Naturalis*. Biblioteca de Autores Cristianos. 1950; 900 pp, 20 × 13 cms.; 60 ptas.

La aparición de la *Theologia Naturalis* del P. J. Hellín constituye un acontecimiento, no sólo desde el punto de vista de la enseñanza filosófica, sino desde el punto de vista de la ciencia filosófica en general. La obra, escrita en latín y excelentemente editada por la B. A. C., se presenta como un libro de texto, destinado a la enseñanza de tipo universitario, especialmente a la eclesiástica. Bajo ese aspecto, resulta incomparable por la claridad, distinción y diafanidad de pensamiento, hermanadas con una extraordinaria penetración, agudeza y profundidad. Pero la obra representa algo más que eso. La conocida personalidad filosófica del autor lo hacía esperar, desde luego. En este libro se presenta una síntesis ceñida, rica y personal de doctrina, inspirada casi siempre muy de cerca en las Disputaciones Metafísicas de Suárez y, como tal, de equilibrada impronta escolástica y centrada en las líneas sustantivas del pensamiento de Santo Tomás de Aquino, objeto continuo de la inteligente atención del autor. De este modo la obra resulta una excelente introducción en el mundo de ideas de la metafísica escolástica en general. Pero el P. H. no es un mero repetidor de doctrinas: talento personalísimo, habla por cuenta propia y somete los problemas a una reelaboración, que nos los da pasados por el crisol de su propia, relevante personalidad.

La obra consta de una Introducción y de tres Partes: en la primera de éstas se trata del problema de la existencia de Dios. Estudia el P. H. sucesivamente la necesidad de demostrar la existencia de Dios (analizando espe-

cialmente las posiciones del ontologismo y del dinamismo intelectual del padre J. Marechal), la posibilidad de demostrarla (ocupándose en particular del tradicionalismo, de las posiciones del período modernista, de la filosofía de M. Blondel y del existencialismo), los argumentos demostrativos válidos (considera como tales a los que se apoyan en los efectos mundanos, en la contingencia de los seres, en el orden del mundo, en la finalidad y el origen de los organismos) y los argumentos de valor dudoso (son para él los que se apoyan en el movimiento metafísico, en la gradual perfección de los seres, en las ideas y los posibles, en la idea del infinito, en la entropía, en el consentimiento humano, en la obligación moral, en el apetito de la felicidad y en los males del ateísmo). Dedica, por último su atención a los problemas planteados por el ateísmo.

En la segunda parte estudia la Naturaleza de Dios, la esencia metafísica de Dios—y, como contraposición, la de la criatura, completando así una visión sistemática de poderosa síntesis—, la Omniperfección de Dios (se ocupa en particular del panteísmo) y, por último, el modo de nuestro conocimiento natural de la esencia divina. La profundidad de pensamiento del P. H. en este último problema es conocida por su interesantísima obra *La analogía del ser y el conocimiento de Dios en Suárez*, publicada el año 1947, pues aquí hace suya, resumiéndola, la exposición del pensamiento de Suárez que allí nos ofreció.

En la tercera parte se estudian los atributos divinos: Unicidad, Verdad, Bondad, Belleza, Simplicidad, Infinitud, Inmensidad, Inmutabilidad, Eternidad, Trascendencia, Vida, Sabiduría, Amor, Libertad, Omnipotencia, Providencia. En nuestra opinión, esta tercera parte de la obra es la más valiosa. Por la riqueza, la profundidad, el interés de las cuestiones tratadas, el vigor refulgente y la densidad y claridad de pensamiento, constituye algo excepcional.

Se podría desear quizá en la obra del P. H. una caracterización histórica menos esquemática de determinadas posiciones doctrinales. Lo distintivo del autor es su prodigioso vigor dialéctico y su fuerza de conceptualización, su precisión mental, diamantina y nítida. Estas cualidades, que constituyen las virtudes del pensamiento abstracto—y que en el P. H. van integradas con un profundo sentido de lo análogo y de lo analógico, objeto de sus peculiares meditaciones—, son de un valor perenne e imprescindible. Han sido injustamente depreciadas—con el pensar abstracto mismo—por la mentalidad filosófica de nuestro tiempo. Sin hacer polémica sobre este punto, la obra del P. H. viene a demostrarnos con los hechos lo inconsistente de una tal, indiscriminada, depreciación. Precisamente la superioridad de la obra del P. H. sobre tantas obras modernas acerca de Dios está en que el vigor de pensamiento abstracto y de fuerza dialéctica le permite remontarse hasta las últimas posibilidades de conocimiento natural—lejano siempre y enigmático—de los *profunda Dei*. En vez de limitarse al problema de la existencia de Dios y a una vaga aprehensión de la trascendencia del Ser divino (máximo a que podrían aspirar los descalificadores sistemáticos del pensar conceptual y dialéctico) o de ceñirse a una exposición más sumaria de las cuestiones referentes a la esencia y atributos de Dios, el P. H. insiste en estos últimos aspectos y logra una profundidad de penetración y una riqueza de resultados desacostumbra-

dos al presente. Así, la obra del P. H. viene a revalorizar una serie de tesoros de la mejor tradición filosófica, y nos demuestra que, despreciando la vía conceptual, perdemos la llave que pueda conducirnos a una relativa captación de esas profundidades divinas. Semejante captación, para la que el libro que reseñamos representa una contribución valiosísima, puede muy bien integrarse con una penetración vivencial más intuitiva, obra, sobre todo, de la piedad.

José M. Díez-Alegría.

REVISTAS

HISTORIA DE LA FILOSOFIA MODERNA Y CONTEMPORANEA

Guzzo, Augusto: *Bruno. Nel quarto centenario della nascita.* GiordiMet, 3 (1948) 400-454.

Guzzo ofrece en este ensayo, dedicado a la producción literaria de G. B., una anticipación del volumen complexivo que prepara y que coronará la larga serie de sus estudios brunianos. Uno por uno se presentan y analizan los escritos de B., agrupados en tres secciones o épocas: latinos de París y Londres, italianos de Londres y latinos del recorrido por Alemania antes del proceso de Venecia-Roma. Las obras latinas de París y Londres (1582-83), consagradas al arte mnemotécnico, "contienen ya toda su filosofía" (p. 401). La evolución del pensamiento bruniano, desde el materialismo al neoplatonismo renacentista, testimoniada por el mismo B., pertenece en rigor sólo a la "prehistoria del brunianismo", que está ya definido, si bien dosificado cautamente desde las primeras obras (p. 402). El arte de la memoria, tan caro a Bruno (él se llamará a sí mismo segundo inventor del arte luliana), implica ya la conexión de todas las potencias del alma y tiene como presupuesto la conexión y unidad de todo lo real, que la memoria reúne; unidad del principio cognoscitivo, variamente funcional y unidad o conexión universal (fusión de materia y forma infinitamente inventiva). Al pasar revista a las grandes trilogías italianas, la metafísica y la ética del período londinense, Guzzo nota la desbordada caracterización del *De la causa* (hecha en el siglo XIX), al lado de los monismos demasiado homogéneos (panmaterialismo, panespiritualismo), a buena distancia del monismo bruniano, metafísico y cosmológico, mucho más flexible y complejo; igualmente los mismos intérpretes ochocentistas han silenciado la idea bruniana del "Dios antes y sobre la naturaleza". Los comentarios aristotélicos, fruto de sus explicaciones de clase (tercer período), testimonian en B. un conocimiento serio del Aristóteles, que él ha sustituído por un neoplatonismo cuatrocentista. Los poemas latinos de Francfort son, junto con los diálogos italianos, el máximo documento del pensamiento bruniano (p. 437). El "mínimo" bruniano es para Guzzo "la célula generatriz del organismo entero", no un mero componente mecánico; ni serían tres "mínimos": matemático, físico y metafísico, sino uno triple, y éste no distinto de Dios (p. 439). Cierra el estudio esta apreciación general: "Quien no identifique creación y generación; quien distinga... claramente la naturaleza, divina virtud manifestada en todas las cosas, de Dios, que no es la naturaleza misma; si quiere sentir el vivir de aquella divina virtud en la fecundidad infinita de la naturaleza, no podrá alcanzar tal sentido en mejor ni más pura fuente que en la bruniana" (p. 454). *L. Martínez. G.*

Nazario de Santa Teresa, O. C. D.: *Suárez en los Salmanticenses.* RevEspir, 8 (1949), 315-345.

El *Cursus Theologicus* de los Salmanticenses, expone el autor, obra monumental y del más puro tomismo, cita numerosísimas veces a Suárez como tópico, como fuente, con elogios extraordinarios y "calificaciones inusitadas para cualquier otro teólogo

que no sea Suárez", concuerda con él incontables veces, aun "donde Suárez es fuente continua con Santo Tomás es (¿quién lo diría?) en el tratado de Gratia efficaci", con más razón, por tanto, en otros; nunca, sin embargo, los Salm. le llaman discípulo de Santo Tomás, disienten de él en repetidas ocasiones, le critican cuando interpreta a Santo Tomás de modo diverso de los tomistas, le atacan con toda dureza en la "ciencia media" alegando que en esto se aparta de Santo Tomás. Concluye el A. que "para los Salm. Suárez es, entre los teólogos jóvenes o renacentistas [del renacimiento tomista], el principal desviador de Santo Tomás"; no pasa a examinar si el juicio de los Salmanticenses es exacto o no.

El documento estudiado nos parece que prueba ser esa la opinión de los Salm. en lo referente a la ciencia media; pero dudamos que los textos aducidos tengan un alcance que justifique la universalidad de la conclusión precedente. Por lo demás, es imprescindible tener en cuenta, para la recta interpretación de lo que significaba para los Salm., "seguir a Santo Tomás o desviarse de él", que para ellos la "doctrina de Santo Tomás" es el "tomismo rígido" que "defienden con un ardor de neófitos, superior al de los mismos frailes predicadores"; y en este tomismo es bien sabido se incluyen doctrinas que está muy en litigio si fueron realmente enseñadas por el Doctor Angélico.

Extraña que el documentado A. aduzca en contra de Suárez filósofo un testimonio en el que hay frases que puedan llamarse injuriosas, de Maritain, conocedor del tomismo, pero no de Suárez, como es bien sabido. *J. Muñoz.*

De Vleeschauwer, Herman J.: *Un paralelo protestante a la obra de Suárez.* RevFil, 8 (1949), 365-400.

El autor desarrolla un esfuerzo paralelo al de Suárez en la filosofía protestante de su época y demuestra cómo el poder ordenador del Doctor Eximio se ha extendido en filosofía hasta las preocupaciones constructivas de sus adversarios, con lo que el insigne jesuíta señala un poderío verdaderamente superior al subyugar al adversario e imponerle su propia obra.

Consecuencia del odio luterano contra la escolástica fué que las Universidades alemanas experimentaran en sus facultades de Teología y Filosofía una caída vertical. Se imponía un "modus vivendi" para que la Reforma no pasase, a los ojos del mundo, como un retorno a la barbarie. Surgen entonces tres etapas ascendentes en el pensamiento filosófico de las Universidades:

a) A la negación de la filosofía, Melanchton sustituye una filosofía reducida a la dialéctica y retórica, con alejamiento de toda metafísica sistemática. Al finalizar esta etapa, la influencia efímera del filósofo francés Ramos hizo que la reforma de Melanchton se volatilizase.

b) Por influencia de Zarabella se vuelve al comentario de Aristóteles, y poco a poco la escolástica de los jesuítas ibéricos se apresta a intervenir en el debate alemán, hasta en la misma estructura de la filosofía protestante. El carácter sistemático del pensamiento calvinista, así como el católico, acucian a los luteranos para reintegrar la metafísica en la enseñanza.

c) Nadie, sin embargo, se cuida de construir una metafísica plenamente personal. Sólo, en el campo católico, Suárez abandona los caminos trillados del comentario. En la Universidad protestante de Helmstadt inicia el movimiento de metafísica autónoma el holandés Cornelio Martini, y gracias a sus discípulos este movimiento se extendió a toda Alemania. La obra póstuma de Martini revela una lectura asidua y utilización de la metafísica de Suárez, pero sin influencia directa. Trata Martini de dar al personal docente alemán un equivalente de lo que el calvinismo poseía. Así se explica que el autor cite, sin escrúpulos, la obra de los jesuítas, ya que los calvinistas hacían otro tanto. De esta forma, calvinistas y luteranos se inspiran lentamente para su filosofía escolástica en la de su adversario.

Como Suárez, dice el articulista, ha sido a la vez el término de los movimientos regeneradores existentes en la confesión romana y el punto de partida de una nueva escolástica, que ha servido de modelo a los protestantes, no está fuera de lugar conmemorar su aniversario viendo su obra desde el otro lado de la barricada.

J. Jiménez.

MESNARD, PIERRE: *Leibniz dans le sillage de Suárez.* ArchPhil, 18 (1949), 7-32.

Los historiadores de la filosofía, en sus manuales, presentan a Leibniz como continuador de Descartes; dentro de Alemania aparece Leibniz como un genio aislado, sin precursores. Presentación simplista, inexacta. Leibniz se inscribe en una tradición, la de la filosofía universitaria alemana de los siglos XVI y XVII, más en concreto, la de la escolástica luterana. La filosofía luterana ofrece este proceso evolutivo: Lutero y Melanchton anatematizan a Aristóteles, a la tradición escolástica católica, a toda la filosofía especulativa. Melanchton, empero, movido por las necesidades de la enseñanza, no puede menos de reconocer el valor de la dialéctica peripatética. Hacia 1588, en Helmstadt, los partidarios de Pierre de la Ramée provocan graves conflictos. Los hechos convencen pronto a los jefes doctrinales de la Reforma de que no basta la dialéctica aristotélica para fundar sólidamente la enseñanza teológica. El retorno a la metafísica se impone: Juan Caselius, Cornelius Martini, Hornelius, Juan Gerhard y Jacobo Martini son los principales fautores de la rehabilitación de la filosofía primera. La influencia de las *Disputationes Metaphysicae*, de Suárez, es notoria en Jacobo Martini; sus *Exercitationes Theorematum Metaphysicorum* (1604) toman toda su sustancia de la obra del Eximio. En Tubinga, J. Schegk, en Giessen B. Meisner se aprovechan también sin escrúpulos del magisterio de Suárez. La victoria de Suárez en las Universidades protestantes alemanas no puede explicarse por una coincidencia de espíritu con la tradición escolástica, representada por el Siglo de Oro español; su razón hay que buscarla en necesidades polémicas. En el surco de esta tradición, que Suárez encarna, calzando estas "botas españolas", como dice Goethe, Leibniz metafísico comienza a dar sus primeros pasos. *R. Ceñal.*

BURDO, CHRISTIAN: *Simple note historique sur durée et temps chez Suárez.* ArchPhil, 18 (1949), 33-36.

Para los antiguos, a causa de la solidaridad causal de todos los movimientos en el sistema de las esferas, se da un tiempo único, única medida y duración interna de todos los movimientos particulares. Para los modernos (Bergson), al contrario, cada movimiento tiene su duración individual, independiente de los otros. San Agustín en las Confesiones (XI, 23) sostiene ya esta independencia de los movimientos individuales respecto del tiempo único celeste. Santo Tomás, fiel a Aristóteles, rechaza esta opinión (*In Phys.*, lib. IV, lect. 16, 17). Lo escolástica medieval se mantiene adicta a esta doctrina. Toledo, el primero en la Edad Moderna, en su comentario a la Suma (1, 10, 6), escribe: "Scito, cum tempus sit passio motus, quod tot sunt tempora quot motus". En su comentario a la física (Venecia, 1573), Toledo muestra cómo Aristóteles hubiera debido, siguiendo sus principios, afirmar la pluralidad de las duraciones (*In IV Phys.*, c. XIV q. 16, concl. 1 et 3). Para apreciar exactamente la aportación de Suárez en este punto, nos falta un documento: su comentario a la Física, enseñado en 1580, todavía inédito. En las Disputationes (1597) Suárez enseña: "in omni motu continuo esse intrinsecam et realem durationem sucessivam, et consequenter, si nonime temporis sola huiusmodi duratio sigificetur, sequitur non esse unum et idem tempus omnium rerum" (Disp. 50, s. 8, n. 6); y lo prueba con dos argumentos de razón: por la identidad de duración y permanencia en el ser, por el carácter real e intrínseco de esta duración en cada ser durable. En esta argumentación, de índole propiamente filosófica, aducida por Suárez, está su novedad respecto de Toledo.
R. Ceñal.

ROMEYER, BLAISE, S. J.: *La théorie suarézienne d'un état de nature pure.* ArchPhil, 18 (1949), 37-63.

La doctrina de Suárez sobre el orden sobrenatural es, substancialmente, la misma de Santo Tomás. Mucho más elaborada que ésta por lo que concierne a la potencia obediencial, señala sobre todo un progreso racional en lo que se refiere a la hipótesis de un estado de naturaleza pura. No se trata sólo de utilidad o conveniencia: esa hipótesis es absolutamente necesaria. Sin ella es imposible al metafísico espiritualista o teísta asignar un sentido satisfactorio a nuestra creación y a nuestra inmortal pervivencia. Necesaria al filósofo, la hipótesis de la naturaleza pura no es menos indispensable al teólogo católico para pensar la absoluta y sobrenatural gratuidad de la adopción filial respecto de la absoluta gratuidad de la simple creación. Inculpar esta

doctrina, como lo hacen algunos modernos (De Lubac), del racionalismo anticristiano y aún ateo del siglo XVIII, es completamente injusto. Al contrario: es reconociendo a nuestra razón toda la relativa autonomía que le compete como se llega a la exacta estimación del beneficio superior de la fe. La teología especulativa, artífice de la doctrina de la naturaleza pura, merece, por lo mismo, todo respeto y reconocimiento. Cierto es que hubo en ciertos escolásticos un excesivo apego al punto de partida sensible, con menoscabo del verdadero sentido radicalmente espiritualista del pensar y del existir humanos; el conocimiento del propio espíritu, a partir del mundo objetivo sensible, ha obnubilado a veces el verdadera dinamismo del pensamiento. No obstante los progresos de Suárez en la materia, la teología contemporánea debe ir más allá. Suárez no pudo llegar a penetrar en lo que la capacidad obediencial implica de dinamismo apetitivo, de deseo verdaderamente natural. En nuestros días Blondel, admitiendo la posibilidad de un estado de pura naturaleza, ha encontrado el punto de inserción de la gracia divina en la naturaleza y de la fe en la razón. De la gratuidad creadora a la adopción divina hay algo más que una no-contradicción o que una potencia obediencial y menos que una homogeneidad natural: hay una armonía suprema. "Era necesario, para permanecer dóciles, tanto a las exigencias de nuestra razón como a las de la fe cristiana, para explicitar, sin exorbitar ni disminuir su sentido, las fórmulas de los Padres y de los escolásticos sobre el deseo de ver a Dios cara a cara, pasar por Suárez y superarlo" (p. 63). *R. Ceñal.*

PICARD, G., S. J.: *Le thomisme de Suárez.* ArchPhil, 18 (1949), 108-128.

Suárez pertenece a la escuela tomista; pero dentro de ella representa y, si se quiere, inaugura una corriente de matiz particular, como lo hicieron primero Capreolo y Durando y más tarde Cayetano y Juan de Santo Tomás, con la diferencia de que éstos se inspiran casi solamente en las tradiciones de su escuela, mientras que S. bebe también en otras fuentes, lo que da a su eclecticismo un cierto aire disidente. Suárez se profesa constante y sinceramente discípulo del Angélico. La filosofía tomista es una síntesis admirable. También un sistema; pero, como todo sistema, no todo lo que en él es necesario para la arquitectónica coherencia del conjunto representa siempre una verdad definitiva e indiscutible. Suárez, espíritu más analítico que sistemático, examina pieza por pieza los elementos del sistema tomista: los que juzga mal probados los rechaza. Mantener el sistema, por respeto a la belleza del conjunto, no le parece a Suárez misión principal del discípulo de Santo Tomás. Suárez acepta la doctrina del acto y potencia, piedra angular del edificio tomista, pero no la aplicación de esta doctrina a las cuestiones particulares, sobre las cuales ejerce la crítica con libertad máxima. Tal es su actitud negativa de la distinción de esencia y existencia en lo creado. Suárez, empero, no atiende aquí debidamente a la pieza principal de la tesis tomista, el *ens quo*. Suárez demuestra que la distinción real no es necesaria para defender la limitación y diferenciación de los seres creados; pero no prueba la repugnancia de la composición real metafísica. La posición de Suárez no es nominalista; puede, sin embargo, conducir al nominalismo. El conceptualismo realista de Santo Tomás es más aceptable. Suárez, por su parte, reintegra la noción del *ens quo* con su doctrina de los modos. Falta en Suárez el equilibrio sólido y armonioso de la construcción tomista, pero se da la coherencia y la unidad de un temperamento filosófico, cuya máxima preocupación es la certeza y la seguridad. Su tomismo es crítico y analítico.
R. Ceñal.

CARRÉ, MEYRICK H.: *Lord Herbert of Cherbury.* GiordiMet, 3 (1948), 365-377 (con versión italiana del texto inglés, pp. 378-387).

Presenta el autor un diseño monográfico de H. en el tercer centenario de su muerte († 1648). Tras un apunte bio-bibliográfico, una ceñida valoración histórica de H. como filósofo, con un sumario análisis de sus obras, particularmente el *De Veritate*. Este escrito es un testigo inigualado de la situación crítica del pensamiento al comienzo del siglo XVII, desintegración intelectual e incertidumbre general; común preocupación por un nuevo método racional científico. La solución de H. apunta al instinto natural del hombre, que le proporciona las nociones fundamentales, comunes e innatas. Como característica de H. se señala el haberse mantenido en el terreno puramente lógico y metafísico, al margen de las preocupaciones de las ciencias físicas que consti-

tuyen el fondo de los otros sistemas. La terminología de H. y sus concepciones pertenecen más bien a la Escolástica del XVI y a la escuela fisiológica de Paracelso. El *De Veritate* es una amalgama de estoicismo, neoplatonismo y aristotelismo (p. 373). La reputación histórica de H. va unida no tanto a su teoría metafísico-crítica, cuanto a su aplicación al terreno de la teología natural, en la que echó las bases y prestó las armas al deísmo posterior. *L. Martínez G.*

LENOBLE, ROBERT: *Le Père Mersenne*. GiordiMet, 3 (1948), 311-329.

El artículo contiene un compendioso esbozo monográfico dedicado al P. Mersenne en el tercer centenario de su muerte († 1648). M. no es simplemente "el hombre de Descartes", casi su secretario, como se ha repetido comúnmente desde Baillet (1691). Tiene fisonomía propia histórica y científica. Mucho antes que Descartes iniciara sus publicaciones, M. había ya dado a la luz una decena de tratados científicos sobre temas físicos, matemáticos, musicales, astronómicos, que tendrían una continuación en nuevos escritos hasta el año de su muerte. M. no buscó para estos estudios precisamente la inspiración de Descartes; cultivó su amistad confidencial como cultivó simultáneamente con espíritu amplio y ecléctico la de otros sabios de la época, cartesianos y anticartesianos, como Gassendi, Galileo, Hobbes, Roberval. Fué él el animador de la "Academia parisiensis", cuna de la Academia de las Ciencias, y hasta soñó con una Academia internacional de científicos, filósofos y teólogos bajo la protección del Papa. Sin relieve personal científico comparable al de las grandes figuras, es M. un "sabio medio" (p... 324) testigo ideal de las varias corrientes de la época, "curioso, experimentador concienzudo, suficientemente seguro" (p. 320). Independiente de Descartes (su última posición en la teoría de la luz es anticartesiana), como de cualquier otro, gozó en suscitar la disputa entre las diversas doctrinas para impulsar así el progreso científico. Su postura doctrinal mecanicista representa un punto medio, tercera escuela caracterizada por el autor del artículo entre el aristotelismo (escolástica) y el cartesianismo; empirismo crítico independiente que agrupa a todos los que "leen la naturaleza en la regla matemática" (p. 323). A diferencia de otros, M. no ha coronado su esfuerzo científico con una terminación metafísica; no ha dejado "una obra" (p. 329). *L. Martínez G.*

CRAHAY, F.: *L'argument ontologique chez Descartes et Leibniz et la critique kantienne*. RevPhiLo, 47 (1949), 458-468.

Las intenciones de cada uno de los tres son distintas y sus postulados implícitos también. Por eso la prudencia aconseja no releer a Descartes y a Leibniz como si por adelantado ellos hubiesen respondido a Kant, ni a Kant como si hubiese "circunscrito" a Descartes y Leibniz. Este consejo, lealmente practicado, nos prohibe decidir *absolutamente* ninguno de los puntos en litigio, en la misma medida en que nos coloca frente a postulados *absolutamente irreductibles*. Se trata, pues, aquí de localizar y subrayar las aporías de un diálogo, de alguna manera intemporal, sobre la existencia de Dios.

Descartes—contrariamente a lo que parece pensar Leibniz—vió muy bien el partido que se podía sacar, en una argumentación más explícita, de las nociones de posible y de no-contradictorio. Pero ¿para qué esta añadidura, si la idea de perfecto nos ilumina? Que ella se una a la existencia en un juicio analítico o sintético, poco importa con tal que se una necesariamente. La existencia es ciertamente una perfección, pero en un caso excepcional. Por otra parte, Leibniz ha querido empujar a Descartes en una dirección en la que Descartes no se había puesto, es decir, Descartes esquiva la crítica de Leibniz en cuanto que su argumento no se reduce a un proceso estrictamente lógico, alineación pura de conceptos, ya que no renuncia a apoyarse en la experiencia—por obscura que sea—de una existencia. Descartes no puede menos de poner a Dios en sus premisas. Por algo reclama atención y exhorta a contemplar el ser soberanamente perfecto y pone en guardia contra los prejuicios. En realidad tampoco Leibniz prescinde de la experiencia. Como Descartes, tampoco él duda del parentesco profundo del espíritu y del ser, y el argumento ontológico—si se da—no se comprende casi, sino con esta condición. Kant tiene razón, por su parte, cuando sostiene que la existencia no se deja deducir y que por eso el argumento ontológico, en cuanto se propusiese extraer *a priori* una existencia de un concepto, no es sino un vano proceso

dialéctico. En definitiva: El diálogo no puede seguir. Cada paso ulterior nos enfrenta con convicciones irreductibles. De una parte, la de un realismo inteligible que se compagina con una duda metódica, o—como variante de la anterior—la de un logicismo ontológico, seguro de su apoyo en el mundo, obra de un Dios calculador. De otra, la de un idealismo crítico, desdeñoso de esa bella certeza de un pensamiento que de suyo se mueve en el ser. El S. Anselmo de S. Tomás y de Descartes no era el verdadero. Tampoco el Descartes de Leibniz y de Kant es tanto el verdadero Descartes como el defensor—el que sea—de una prueba rigurosamente *a priori* de la existencia de Dios. Los tres se plantean el mismo problema de si se puede demostrar *a priori* que Dios existe; pero la razón de los diversos medios empleados (incluyendo el aparato conceptual) y de las conclusiones diversas no se encontrará sino en el interior de los sistemas una vez desarrollados en torno a sus postulados ideales, confesados o fácilmente confesables. A la manera de Alain se puede decir: Descartes tiene razón, Leibniz tiene razón, Kant tiene razón. *J. Echarri.*

DUFRENNE, M.: *La connaissance de Dieu dans la philosophie spinoziste*. RevPhilFrEtr, 139 (1949), 474-485.

La filosofía de Espinosa converge radicalmente en un centro: Dios. ¿Cómo alcanzamos su conocimiento? Las rutas sinuosas de las pruebas cosmológicas no armonizan con su sistema. La prueba *a posteriori* es accesoria. El argumento ontológico tampoco es decisivo. Aunque se acomoda a la dignidad de Dios, ya que presenta a Dios inconmensurable en su ser total, *causa sui*. En todo caso supone en nosotros una idea de Dios. Afirmación central de su *Etica*. La esencia infinita de Dios es inteligible para el espíritu humano. Y pasa a formar parte de nuestra *conciencia*—problema propio del espinosismo—mediante la reflexión sobre nuestro poder de conocer. Pero, sobre todo, por el conocimiento intuitivo del "tercer género", procedente de la idea de Dios y dirigida a las cosas particulares, reflejos divinos. Con él aprehendemos a Dios dentro de cada realidad particular. Así se comprende que, "cuanto más conocemos lo singular, tanto más conocemos a Dios".

Difiere del segundo género del conocimiento racional por la actitud del sujeto cognoscente: la razón entiende a Dios "fuera de nosotros", la intuición le comprehende en nuestra conciencia en la identidad de nuestro ser. Y se transforma en amor de Dios. Todo hombre al afirmarse en sí conoce a Dios.

He aquí resueltos analíticamente los problemas de la filosofía moderna sobre la objetividad del ser de las cosas y de la subjetividad del ser para sí; sin que falten ciertos atisbos existencialistas. *J. Iturrioz.*

CHAIX-RUY, J.: *Mario Pagano, Nicolas Boulanger et J. B. Vico*. GiordiMet, 3 (1948), 388-399.

He aquí tres filósofos de la historia enlazados por ciertas afinidades e influjos. En tres capítulos se estudian las coincidencias y discrepancias de sus concepciones. 1. Para Pagano (1748-1799) como para Vico el hombre es el artífice de su historia; pero mientras en V. cierra el cuadro la superior noción de la Providencia, en Pagano, influído por el iluminismo francés, está ausente esta consideración teológica. 2. El estado inicial de la humanidad, punto de partida para la sociedad, es descrito por Vico como un estado bestial, efecto de la caída original, que comienza a rehabilitarse merced al terror religioso infundido por el rayo; en Boulanger (1722-1759) es una porción de la humanidad que tras el diluvio inicia una asociación de carácter religioso (sin el paso intermedio bestial de Vico); en Pagano es el puro hombre que comienza a desenvolver su propia naturaleza (sensisticamente concebida), superando poco a poco la animalidad. 3. Los tres admiten el retorno de edades y culturas en la historia humana. Boulanger recurre a los mitos platónicos refrendados por tradiciones egipcias; Vico busca la explicación en el mismo hombre, que de la primera barbarie se alzaría por los sucesivos pasos de la cultura hasta la fase del exceso de reflexión, divorcio de la vida (virtud) y la ciencia que determina la segunda barbarie; Pagano amplía la perspectiva y vincula el retorno histórico a la ley de revoluciones cósmicas de la naturaleza (de la que el hombre es suprema coronación) accionadas por las dos fuerzas básicas opuestas y armónicas de la atracción y repulsión, tendencia a la concentración y a la dispersión, que regulan el ritmo físico, humano, moral y social de la historia. *L. Martínez G.*

CADIOU, R.: *La philosophie de J. Stuart Mill.* RevPhilFrEtr, 139 (1949), 423-440.

La filosofía de Stuart Mill respira el ambiente de reforma en que se crió su autor, y así entrenta su individualismo contra la sociedad. Esta reduce la moral pública, los modos de pensar y las opiniones imperantes a la ley moral, y los impone a los recalcitrantes, sin contrariar por ello a los individuos.

En cinco párrafos se distribuye la exposición del pensamiento filosófico de S. Mill. 1.° En qué consiste la moral utilitarista frente a la del interés, cuál es el mecanismo del progreso moral expuesto por él en *Utiliritarism,* y cómo funciona el asociacionismo utilitarista descrito en su *System of Logic.* 2.° Su concepción de la libertad, cuestión vital del porvenir. Cómo se concilia ésta con cierto determinismo y cómo se explica su conformidad con el concepto de causa propio del sistema positivista y por el análisis del impulso producido por el deseo. 3.° Cuáles son los fundamentos de la sociedad. No se requiere para ésta una dependencia de un valor tipo; la integridad del suelo y la dignidad de la persona humana explican la constitución de una nación. Su teoría no es la de los químicos o geómetras sociales a lo Macaulay o a lo Leibniz, Hobbes, Bentham: ni la ley del interés, ni la explicación de responsabilidad benthamianas pueden aceptarse. La tendencia a un fin sustituye al interés. 4.° La lógica o las leyes del espíritu: su base es el asociacionismo; sus categorías el concepto y la inducción. El nominalismo explica lo que en esta filosofía significan la definición y el silogismo. El valor de la inducción se funda en el principio de causalidad, y por medio de ella llegamos a lo que se llama naturaleza de las cosas. 5.° Fundamento de su realismo más bien lógico, son las ideas de producción y correspondencia entre la substancia externa y la interna.

La ciencia moral y la ciencia social permanecen indisolubles. Consagrémonos, con la fuerza libertadora que el hombre posee, a cambiar el curso devastador de nuestro tiempo y remediar la disolución mundial. *A. Fabrat.*

FLORÍ, MIGUEL, S. I.: *El filósofo español Jaime Balmes.* En el primer centenario de su muerte. GiordiMet, 3 (1948), 330-341.

En tres breves capítulos de síntesis presenta el malogrado P. Florí († 27 Oct. 1947) los rasgos históricos de más interés para delinear la figura filosófica de Balmes. Una previa noticia bio-bibliográfica, metodología balmesiana e ideario filosófico. Florí se inspira en la obra del gran balmesiólogo I. Casanovas, S. I., Balmes lleva siempre su sello filosófico en su múltiple actividad apologética, religiosa, política, literaria. Su método se caracteriza por la revaloración del sentido común, que implica "una suerte de instinto intelectual", "guía y escudo de la razón", no ciego, sino lúcido, pero no menos innato y pre-discursivo. En su sistema filosófico Balmes ha tenido la preocupación de socavar las bases funestas del criticismo kantiano, asentar la objetividad de los conceptos y principios metafísicos y apoyar la moral en la idea de Dios. Dos rasgos resumen la filosofía de Balmes tomada en su conjunto: "modernidad" y "escolasticidad"; sensibilidad para la problemática nueva (Descartes, Kant), simpatía hacia la escuela escocesa, educación fundamentalmente tradicional y tomista con holgura para las varias direcciones dentro de la escolástica y no pocos dejos de la manera agustiniana. Cierra el estudio un elenco de las ediciones de las obras de Balmes y más saliente bibliografía. *L. Martínez G.*

HOCEDEZ, E., S. J.: *Centenaire de la mort de Balmes.* Greg, 29 (1949), 179-203.

Es el homenaje que la revista teológico-filosófica de la Universidad Gregoriana dedica a Balmes, "varón docto y santo", en su centenario. Su autor, el docto profesor belga de filosofía, y que recientemente ha publicado la *Historia de la Teología en el siglo XIX,* hace con muy buen conocimiento de causa un estudio sobre Balmes apologista primariamente, y, también, sobre Balmes filósofo.

1. Características de Balmes, escritor de filosofía: soltura, sencillez, claridad, don de presentar lo más elevado y abstruso de modo atrayente y que impresione; orientación filosófica constructiva y optimista. 2. Balmes defensor de la Religión y la Patria contra el protestantismo: oportunidad de su *El Protestantismo* y méritos de carácter universal por su eficacia, avances apologéticos e influjo internacional. 3. Defensor de la recta filosofía: méritos de *El Criterio* y de la *Filosofía Fundamental;* en ésta hace notar el autor lo referente al criterio de verdad que cree es triple y mutuamente inde-

pendiente, según Balmes, instinto intelectual, evidencia y conciencia propiamente tal; señala también los caracteres de observación, autoanalisis del psiquismo propio y reconocimiento de la aspiración humana hacia el último fin: Dios. 4. Contribución y significación de B.: en apologética es precursor de Deschamps, afín en ciertos puntos a Newman, precursor también del método apologético de inmanencia; en filosofía no funda escuela, es defensor de la verdad más que sistematizador; sin ser estricto escolástico, su conocimiento y estima de los grandes autores de la Escuela, ante todo Santo Tomas, a quien estima extraordinariamente y cita con frecuencia, y su recto modo de filosofar contribuyen a preparar la restauración de la filosofía personificada en el Doctor Angélico. 5. Su genio filosófico descuella por la sagacidad en la crítica, la rectitud en el juicio y la intuición para centrar los problemas y resolverlos a la luz de los principios universales "cualidades pocas veces unidas en el grado en que las posee Balmes". *J. Muñoz.*

THONNARD, J. F.: *Jaime Balmes. Sapientia,* 4 (1949), 239-249.

Según parece Balmes se propuso, ante todo, aun en su obra filosófica, un fin apologético. Es un precursor del neo-tomismo, que se adapta a la mentalidad de su siglo, especialmente a la importancia adquirida por el problema crítico. No retorna plenamente a la intuición fundamental del principio tomista: "Todo es inteligible por el ser". Su idea filosófica central y que orienta sus estudios, mas metodológicamente que especulativamente, podría formularse así: "Nuestra inteligencia, como participación imperfecta de la Inteligencia divina, que es la razón última única del ser de todo, debe reconocer sus límites naturales, pero debe esforzarse también por unificar y explicarlo todo". Los dos problemas principales tratados por Balmes son el del valor de nuestro conocimiento y el de las ideas fundamentales de las ciencias modernas. En el primero distingue bien su objeto, que no es la *existencia,* sino el *valor* de nuestras certezas, y su método o modo de examinarlas buscando su fundamento no en los hechos ni en el apriorismo, sino en el *sujeto;* es decir, en la conciencia para los hechos anteriores, en la evidencia para las verdades abstractas del orden ideal y en el instinto intelectual para el valor objetivo de nuestras ciencias o de los juicios relativos al mundo exterior. En el segundo problema llega al resultado de que la geometría y la física se reducen a la idea fundamental de la extensión, la metafísica a la de ser, la moral a la del amor de Dios, la psicología a la de la conciencia, que también es una primera síntesis subjetiva de nuestras ciencias. Pero la última razón sintética de las cosas y de todas nuestras ideas es Dios, Inteligencia y Verdad subsistente. Para construir su crítica antikantiana y católica se apoya en la naturaleza garantizada por Dios, pero no se atreve a plantear el problema en toda su extensión y rigor científico. Está vinculado con San Agustín tanto como con Santo Tomás y los clásicos. *J. Echarri.*

BREMOND, A.: *La religión de Lagneau.* RevPhiLo, 47 (1949), 266-278.

Toda la doctrina de Lagneau se resume en una palabra, "Libertad", libertad moral, ante todo, más como un deber que como un derecho, que representa toda la virtud de las naciones y de los individuos. Esta libertad funda la metafísica. En ella y por ella encontramos el valor de nuestra razón; el problema del conocimiento se resuelve por la libre afirmación y la libre certeza de lo absoluto o del deber-ser en el orden especulativo lo mismo que en el práctico. Afirmación ésta que es nuestra y también divina. En ella reconocemos a Dios mismo que se afirma en nosotros. Dios libertad absoluta, Dios amor, Dios creador, Dios objeto de la religión racional, que es la religión todo pura. Esta filosofía de la libertad se acaba en la religión. Pero ¿qué sentido tiene esta religión? Los mastros de Lagneau son Platón y Kant. Su idealismo, como el de Platón, es realista y moral: el ideal de la realidad trascendente del deber-ser, tal que en su comparación el dato experimental es irreal, es el absoluto del que toda realidad participa y tiene su ser "análogo". El método de Lagneau, su análisis reflexivo, recuerda la analítica trascendental de Kant, pero la supera en profundidad y llega a abolir su dualismo. No hay "cosa en sí", ni razón especulativa y razón práctica. Su dialéctica es idealismo, pero un idealismo dogmático y realista, igualmente alejado del subjetivismo y del objetivismo. El espíritu, al fin del análisis reflexivo sobre su propia actividad, adquiere conciencia de un absoluto de pensamiento, que no se opone a la realidad exterior como representación a un objeto presente, sino que domina y penetra tanto el pen-

samiento individual como la realidad objetiva, que participa de él. En este pensamiento absoluto el espíritu alcanza directamente, sin desviación racional, y afirma con una certeza libre y absoluta a Dios. No es por intuición ni por demostración. En el acto moral tenemos la realización activa, personal de Dios, mas que una intuición pasiva. Dios es libertad (independencia y *causa sui*), es amor y un amor creador, pero la creación es necesaria. Dios no es concebible sin la creatura. El Dios actual no es nada sin el Dios que deviene y que no será nunca.

En definitiva, Lagneau compromete la trascendencia divina, altera malamente la concepción del amor del Creador a la criatura y viceversa, y ello le condujo a él mismo a la desesperación que confiesa Desjardins. *J. Echarri.*

COLLINS, JAMES: *The mind of Kierkegaard.* I) *The problem and the personal outlook.* TheModSch, 26 (1948), 1-22.

Para comprender la labor del primer existencialista da el autor del artículo algunas notas biográficas que ayuden a comprenderla. ¿Kierkegaard es en rigor un filósofo? Mas bien puede decirse que es un pensador a quien interesan más las relaciones del hombre concreto con Dios, que un sistema teórico general de principios y consecuencias. Su mentalidad, ¿protestante o católica? Algunos rasgos aparecen en sus obras, de sabor romanizante, pero mas bien por educación y criterio fue protestante pietista.

Desilusionado por la desorientación filosófico-ético-religiosa, que siguió a la muerte de Hegel, e influido por los románticos, que buscaban la salvación en el voluntarismo, traza ya desde entonces el doble matiz dominante de su mentalidad: escepticismo agnóstico y voluntarismo.

El proceso general de su filosofía podría diseñarse así: 1.° La filosofía logicista desgarra al hombre los mismos idealistas vivieron prácticamente categorías muy distintas de las que predicaban). 2.° En consecuencia, hay que abandonar la esencia abstracta para entregarse a la existencia concreta. 3.° Función primordial de nuestro tiempo es trasplantar los resultados de la ciencia a la vida personal. 4.° Es preciso despertar la angustia por la dilucidación de nuestra existencia, que en la vida cómoda se disimula fácilmente (burguesía)). 5.° Esta angustia o necesidad de buscar fondo donde anclar es para Kierkegaard una voz de Dios.

La explanación de este sistema viene diluidamente dada en tres temas principales, que el articulista expone en sucesivos artículos: *a*) Las tres esferas de la existencia. *b*) El ataque al hegelianismo. c) El devenir a lo cristiano. *S. Gómez Nogales.*

COLLINS, JAMES: *The mind of Kierkegaard.* II) *The spheres of existence and the romantic outlook.* TheModSch, 26 (1949), 121-147.

Teoría que podría servir más como instrumento de interpretación de la experiencia que como fórmula absoluta del vivir. Es una jerarquía de plenitudes existenciales (esteticismo, eticismo, religiosidad), en que cada hombre se coloca eligiendo "ad tempus" o "ad vitam" la esfera que desee.

El problema de Kierkegaard es si la elección de una excluye totalmente a las otras dos, y en concreto, si la religiosidad excluye a la estética, en la que él es parte interesada. En definitiva, no resuelve el problema, aun cuando su odio antihegeliano le empuja a afirmar la exclusión, a fin de evitar de este modo la posibilidad de una composición hegeliana en triada (tesis, antítesis y síntesis). Por lo demás, estudia a fondo el estadio estético que dibuja en tres rasgos legendarios: Don Juan (sensualidad), Fausto (escepticismo), Judío Errante (indiferentismo y desesperanza). *S. Gómez Nogales.*

COLLINS, JAMES: *The mind of Kierkegaard.* III) *The attack upon hegelianism.* TheModSch, 26 (1949), 219-251.

Grandemente influenciado por los enemigos de Hegel, Schleiermacher, Schelling y Trendelenburg, lanzó Kierkegaard su ataque personal contra el sistema a base de un dilema agnóstico y voluntarista de su confección: o la existencia es tratada filosóficamente, y no puede dejar de ser idealística, o no se trata filosóficamente, y entonces cae fuera de toda filosofía. En consecuencia, el acto de existir como tal cae fuera del sistema hegeliano y deshace su pretenciosa integralidad. Por otra parte, Hegel identifica el ser con el "puro pensamiento", de donde resulta la imposibilidad de distinguir entre *ser* y *ser divino, ser absoluto* y *seres finitos.* En contraposición Kierkegaard

distingue entre *eternidad* (Dios) y *existente* (finito). El pensamiento existencial tiene base empírica, porque decir existente es decirlo en el espacio y en el tiempo.

Por último, impugna Kierkegaard la teoría histórica del mundo como enemiga de la libertad individual. Las circunstancias individuales, a las que Hegel tanta importancia concede no afectan al individuo sino de un modo accidental y siempre le dejan su voluntad con la que pueda acercarse o no acercarse a Dios. *S. Gómez Nogales.*

COLLINS, JAMES: *The mind of Kierkegaard.* IV) *Becoming a christian in Christendom.* TheModSch, 26 (1949), 293-322.

El hegelianismo, romanticismo, moralismo y socialismo son modos de concebir la vida, que muchos pueden tomar como sustitutivos de la vida del espíritu. De ahí que convenga centrar a ésta en su lugar: el cristianismo.

Kierkegaard demuestra la insuficiencia de aquellos sistemas con estos dos silogismos: *a)* La religión es existencial. Lo existencial cae fuera de la filosofía, luego la religión que se desprende del sistema de Hegel es inadmisible. *b)* El individuo es existencial. La existencia cae fuera de la lógica, luego el humanismo ateo, socialismo y demás sistemas "pro individuo" derivados de Hegel son antihumanos.

La parte positiva de la doctrina se concreta en la situación ideal para situar al individuo en la cristiandad: sintetizar el espíritu de comunidad religiosa (catolicismo) con la vigilancia reformadora de la conciencia individual (luteranismo) necesaria para corregir abusos.

Como procedimiento ascético utiliza Kierkegaard la dureza y austeridad, necesarias en su concepto para cualificarse voluntariamente como cristiano. El sentimiento de plenitud culpable, que nos viene del examen de nuestra contingencia, nos ayudará a soportar el sufrimiento como expiación a Dios y aproximación al Redentor. Esta primera fase desemboca en la "contemporaneidad" con Cristo, porque la fe ("suprahistórica") allana toda diferencia temporal. Una vez en la fe, el camino del individuo cristiano se define en tres normas: sobriedad, Cristo modelo, amor a Dios. Existir religiosamente es llegar a estar unido con Cristo y esforzarse por penetrar toda la vida temporal con su amante presencia y poder. *S. Gómez Nogales.*

JOLIVET, REGIS: *El pensamiento de Kierkegaard.* Sapientia, 4 (1949), 32-40.

Se trata de una rápida vista de conjunto. I. Principios generales de la filosofía exist. Contra el hegelianismo se afirma que la existencia es subjetividad y no puede ser tratada como objeto. Existir es ser un sujeto. Todo pensamiento existencial es apasionado, pues la subjetividad implica siempre pasión. La F. Ex. es una filosofía de alistamiento y de riesgo. La certidumbre no puede surgir sino de la experiencia de la vida y de la acción. Lo característico del existir es el elegir, mejor elegirse, pues el yo no es más que posibilidad: tal elección existencial es a la vez necesaria y libre situándose ante Dios. II. Filosofía de la existencia. Se reduce a la descripción de tres estadios o esferas de existencia. El estadio *estético* es el de gozo, donde el hombre no conoce más imperativo que el del placer. Lleva a la desesperación, que puede ser su salvación, si niega absolutamente lo limitado. El estadio *ético* se funda sobre el primado del deber. La ética queda derrotada en el pecado. También lleva a la desesperación de que se salva por el salto al otro estadio. El estadio *religioso-cristiano* consiste en ponerse en relación con el Absoluto, situándose ante Dios por la fe, renunciando a las evidencias racionales, entrando las condiciones de una esperanza apasionada en ese vacío total de razones de esperanza. El sufrimiento es estado natural del cristianismo, y la fe está ligada a la angustia, pues se deriva de la posibilidad de la libertad. El existir cristiano es la más alta cumbre de la existencia. *J. Iturrioz.*

JOLIVET, RÉGIS: *Le problème de la religion de Kierkegaard.* RevPhiLo, 47 (1949) 137-142.

Observaciones sobre las reflexiones de Waelhens y Wahl sobre la religión en Kierkegaard. De Waehlens comprende la subjetividad de Kierkegaard como solipsismo y como negación absoluta de lo objetivo. No pocos textos confirmarían esta interpretación. En contra está la vida religiosa misma llevada por K., aun cuando K. tuviera manifiesta oposición a cierto misticismo. Cierto que hay fórmulas en K. acerca de la subjetividad que son equívocas. Pero no se puede deducir que para K. Dios sea un mito o un imposible. Fórmulas de algún parecido también en San Agustín y Santo Tomás, en que Dios aparece como no "objeto". No se olvide el luteranismo de K. No es,

pues, fácil admitir que Heidegger, al laicizar a K,. lo ha comprendido como debía. Sin embargo, las afirmaciones de De Waehlens tienen una gran parte de verdad, a partir de la psicología de K. La fe de K. sufre las interpretaciones más contradictorias.

J. Iturrioz...

MARECHAL, CHR.: *La vraie doctrine philosophique de La Mennais: le retour à la raison.* RevPhilFrEtr, 139 (1949), 319-330.

La Mennais, mal comprendido por sus contemporáneos y por muchos de sus sucesivos lectores, no pretendió combatir la razón, sino subordinar el ejercicio de la razón individual a la disciplina de la razón humana, única que con su autoridad puede asegurar al hombre social el libre y fecundo uso de sus facultades.

Razón del género humano significa en el vocabulario del abate La Mennais la razón purificada por una crítica histórica apoyada en la tradición.

El estudio de sus obras nos descubre su verdadero designio y pensamiento. Contra la anarquía de la revolución está solamente la autoridad de la razón, única autoridad legítima respecto al hombre: pero no de la razón individual, pues ésta, aun la más disciplinada, es fuente de errores; luego de la *razón humana.*

Descartes también se refería a esta razón humana universal social, apoyada en último término en la de Dios, cuando reconocía su autoridad, aunque en un principio usó la razón individual, y el siglo XVIII es testigo de las fatales consecuencias de haber reconocido la autoridad de ésta.

La Mennais desarrolla la idea de Descartes y señala las condiciones sociales requeridas para el ejercicio de la razón, de las cuales la principal es su purificación por el *sentido común,* es decir, por la razón en cuanto aprehende por una intuición común a todos los seres humanos. Debemos buscar la verdad *por* la razón individual, pero no la encontraremos *en* ella.

La Mennais, como Descartes, y más aún que él, funda en Dios el valor de la razón humana, y reconoce a su Razón divina como supremo criterio de toda certeza y verdad.

Doctrina es ésta de trascendencia inmensa y decisiva, según La Mennais, en la prueba de la religión católica y en el estudio filosofico de sus dogmas; con ella se establece la unión de la religión y la ciencia, y la filosofía natural lleva a la religión: todo conflicto aparente entre la libertad y la autoridad desaparecen.

Ni debe creerse que ella rebaja o desconoce a la fe y a la gracia sobrenatural, pues tiende tan sólo a preparar una entrada que estas únicamente pueden obrar.

A. Fabrat.

STERN, A.: *Nietzsche et le doute méthodologique en morale.* RevPhilFrEtr, 139 (1949), 48-59.

El autor de este artículo, en un libro no editado aún, trata de probar que la filosofía de Nietzsche es una filosofía de los valores, o una axilogía crítica, y aquí se indican someramente algunas cuestiones sobre su amoralismo.

Considerado éste bajo su aspecto puramente filosófico, se verá que es más que nada un postulado metodológico de su criticismo moral.

Hay paridad en esto entre Descartes, Kant y Nietzsche. Aquéllos, para su criticismo gnoseológico, suspenden provisoriamente la validez de los juicios del entendimiento; este, para su criticismo axiológico, suspende provisoriamente la validez de los juicios morales.

Tanto Descartes como Kant no extendieron—por razones diversas—su duda a los principios morales, ni realizaron, por tanto, la crítica de la filosofía moral; Nietzsche, para realizarla, extiende su duda aun a la filosofía de los valores. *Nietzsche es el Descartes de la moral,* y aquí se expone el paralelismo de los métodos seguidos por ambos en sus intentos. La duda de los dos es, ante todo, una duda metódica. En Descartes hace tiempo que esto se reconoce; en Nietzsche todavía no, pero se hace ver con algunos pasajes de sus obras.

Nunca pretendió destruir la moralidad, y personalmente era de grandísima moralidad. No quería llegase su doctrina al pueblo para que—como los nazis—no abusasen de ella. Se dirigía a una selección moral.

El motivo de su duda moral es un motivo moral. Derrumbados en la filosofía mo-

derna los fundamentos de la moral tradicional—metafísicos o religiosos— Nietzsche propone, frente a este nihilismo, la moral del orgullo, una de tantas posibles, cuyos valores tendrán como fundamento inexpugnable un "creacionismo axiológico individualista": el individuo crea por su voluntad los valores.

De aquí se sigue que no hay una moral universalmente obligatoria, sino únicamente la individual y autónoma, que no dice "tú debes", sino "yo debo", lo cual supone un gran dominio y fuerza sobre sí mismo y una voluntad de poder puramente moral e individualista. La moral de Nietzsche que tiene estos fundamentos, es la de los aristócratas en sentido axiológico.

Este subjetivismo de los valores explica la forma artística que Nietzsche usó en su exposición: lo que como filósofo no podía demostrar y propagar, lo comunicó como artista y poeta.

La llamada filosofía de Nietzsche es el conjunto de esos valores creados libremente, cuyo valor universal no puede probar, pero puede a algunos selectos persuadir, ser dignos de afirmarse.

Tratándose en este artículo de una interpretación de Nietzsche, más que de una defensa, nos abstenemos de la refutación de tantos errores como se contienen en la funesta doctrina nietzscheana. *A. Fabrat.*

DRUIN, M.: *Remarques critiques sur le "Fondement de l'Induction" de J. Lachelier.* RevPhilFrEtr, 139 (1949), 174-185.

Estas observaciones críticas (póstumas) se refieren al racionalismo idealista de Lachelier. Kant, visto a su través, resulta encogido y rígido. Exagera incluso el formalismo kantiano. Lachelier lleva hasta el fin la idea de la deducción trascendental, y todas las categorías tienen verdaderamente por sentido único la unidad. Pero no es el eleatismo, puesto que se aceptan los fenómenos desde el punto de partida. Con todo, para que ellos recobren la unidad, introduce un "necesitarismo", que no cede ni al de Spinoza. A la oposición de Lachelier, por una parte fenómenos informes, y, por otra, facultad de conocer de cuadros rígidos, hay que sustituir la oposición: relaciones necesarias, acto libre. Mientras la facultad de conocer—según Lachelier—obraría plegando a su forma los fenómenos que por esencia le son extraños, el acto libre es una relación nueva, que se añade y se superpone a las relaciones necesarias, no para crear la verdad, sino para iluminarla, consumarla y elevarla a la conciencia, al "Pour-soi". Este acto es, a la vez, participación en la verdad y cambio que repercute sobre la realidad. Las relaciones necesarias que constituyen la naturaleza de los fenómenos deben ser tales que hagan posible el ejercicio, no del pensamiento en general, sino de nuestro espíritu, el acto intelectual por el que cada uno adquiere conocimiento de estas relaciones. La unidad del acto espiritual es siempre limitada e inacabada, y por eso hay lugar a la contingencia. *J. Echarri.*

MAZZANTINI, CARLO: *Con Guglielmo Windelband contro Guglielmo Windelband.* Nel I Centenario della nascita. GiordiMet, 4 (1949), 176-192.

Nada más laudable que las resueltas declaraciones antirrelativistas de W., pero pueden volverse contra él. Windelband ha asentado su favorita distinción de *Urteil* y *Beurteilung* (juicio de hecho y juicio de valor); el primero es el juicio humano como hecho psíquico arrollado en el orden de la necesidad objetiva del tipo de las leyes naturales, al modo kantiano; el segundo es el mismo juicio referido a los tres campos del valor: lógico, ético y estético, con una pretensión de validez universal, independiente del mismo hecho psíquico y aun implicado en una negación de ese valor. Esta validez tiene su manifestación en la llamada por W. "conciencia normal", que, según él irrumpe en la conciencia empírica, sin fundirse con ella. El autor suscribe estas descripciones del valor, pero no concuerda con W. en desligar ese valor del ser del existente. Sólo enraizado en el ser dará garantía de aquella validez a cubierto de todo relativismo psicológico humanístico. Es contradictorio admitir aquella pretensión de universalidad axiológica, y no admitir que el existente como tal tiene un intrínseco valor. "La axiología debe ser salvada con W., pero contra W. debemos... salvar simultáneamente la ontología" (p. 192). *L. Martínez G.*

GOMIS, JUAN BAUTISTA, O. F. M.: *La "Historia de las ideas estéticas en España" de Menéndez Pelayo: el Beato Juan de Avila, Fr. Diego de Estella y Fr. Juan de los Angeles.* VV, 7 (1949), 99-120.

El método de Menéndez Pelayo es histórico, sintético, comprehensivo. Podría escribirse una nueva Historia de las Ideas Estéticas en España acogiéndose al método monográfico. *Beato Juan de Avila.* De éste apenas nada dijo M. P. Estudia la estética al hablar de la hermosura de Dios, del Verbo irradiada en los seres creados, disimulada en Cristo por el dolor. El amor hermosea el alma. La gracia es germen de hermosura. *Fr. Diego de Estella.* Escribió sobre la belleza, lo cual no fué advertido por M. P. en su Oratoria Sacra, sobre todo en los caps. 19, 20, 22, 30. De la hermosura trató en las Meditaciones al hablar de la Vanidad, y en las Med. 38 y 49. La suprema hermosura natural es la del alma. *Fray Juan de los Angeles.* De sus ideas estéticas habló Torró. La hermosura del alma ha de radicar en la naturaleza y en la gracia. *J. Iturrioz.*

MARCOTTE, EUGÈNE, O. M. I.: *Le thomisme du cardinal Villeneuve.* RevUnOtt, 19 (1949), 91-117.

Toda la gloria del cardenal Villeneuve se debe a su fidelidad al tomismo. Su apostolado tomista, respirado en el clima de la Universalidad de Ottawa y en la Congregación de los Oblatos de María Inmac., se mostró abiertamente en sus años de magisterio filosófico y de teología moral y, sobre todo, en sus artículos. Este apostolado tomista se acentúa mucho más en sus actuaciones como obispo, arzobispo y cardenal. El tomismo, según S. E., no es ni la fe ni la teología, sino solamente una filosofía: "un sistema coherente de principios lógicamente entrelazados entre sí"; "la filosofía de Aristóteles, perfeccionada por el Doctor Angélico" (p. 102). Este tomismo hay que abrazarlo por ser el sistema filosófico más completo, coherente y natural. Pero esta "dictadura intelectual del Doctor Angélico" en filosofía se impone, además, por la actitud de la Iglesia de franca preferencia por el tomismo como la filosofía cristiana por excelencia. Por lo mismo que el tomismo es un sistema, para obedecer a la Iglesia, hay que abrazar un tomismo integral: el de las 24 tesis como mínimum. Sin que esto lleve consigo el estancamiento del sistema, que, al ser vivo, necesariamente tiene que ser progresivo, no en lo esencial, sino en la extensión de sus tesis y en la aplicación de los principios inmutables. *S. Gómez Nogales.*

ABRANCHES, C., S. J.: *Filosofia Cristiã.* A memoria de Maurice Blondel. RevPortFil, 5 (1949), 412-419.

Breve estudio dedicado a la memoria de Blondel, el gran filósofo católico de la época actual, que buscó ansiosamente superar los límites del positivismo, por una vigorosa reacción de espiritualismo. La razón y la fe católica tenían que armonizarse, y dejando los caminos tradicionales, B. creyó encontrar en la *acción* humana el punto de enlace, al encontrar en ella una deficiencia que sólo por la fe podría llenarse. La tesis blondeliana fué acogida con extraordinarias reservas y temores. El ambiente, preñado de modernismo, favorecía estas reservas, y el racionalismo quería expulsar a B. del campo de la filosofía y recluirlo en el de la apologética. Según B., la filosofía, guardando sus métodos rigurosos, tiene que llegar al problema religioso para solucionar el conflicto entre la razón y la fe. Surgía el problema de si era posible una filosofía cristiana, o como B. decía, católica. Las posiciones fueron las más opuestas. Gilson creía que los dos términos, *filosofía* y *cristiana,* unidos formaban una unión híbrida, sin justificación racional. Bréhier, que era una unión absurda, como hablar de una *matemática cristiana.* Blondel se levanta contra esta concepción. Contra Gilson cree encontrar no sólo una justificación histórica, sino una justificación racional de la filosofía cristiana. Contra Bréhier, niega la paridad con las ciencias, que son nocionales y fragmentarias, y, por lo tanto, no pueden ser exhaustivas de la realidad. La filosofía y la religión abrazan la totalidad del ser. La filosofía cristiana es una vida, pero una vida que se identifica en concreto con la más sublime historia y con un dogma vivido en lo íntimo de cada conciencia. El ideal griego en filosofía fué completado y ampliado precisamente por la filosofía cristiana. *J. M. Alejandro.*

ANTONELLI, MARÍA TERESA: *In margine all'ontologia di Blondel.* GiordiMet, 3 (1948), 302-310.

El pensamiento filosófico de Blondel no satisfará seguramente a quien lo aborde con una mentalidad imbuida de racionalismo. Sin embargo, sería injusto hablar de una oposición irreconciliable. "La sistematicidad *a priori* de una metafísica racionalisiticamente adquirida y la organicidad *a posteriori* de una ontología armoniosamente desplegada" (la de Blondel, p. 303), no son dos posturas antitéticas; son más bien dos *estilos* del pensamiento que no se pueden conmensurar sobre un plano" p. 304). El estilo blondeliano se puede caracterizar como una construcción orgánica y armónica, que sintetiza la visión metafísica, mejor ontológica, del ser con la vitalidad móvil y contingente de los seres; la esencia con la contingencia, lo concreto con lo universal, la eternidad con la historia (ve la historia *sub specie aeternitatis*); síntesis que trasciende la abstracción racionalista y el fenomenismo empírico, y enraíza en la verdadera realidad que es el ser ontológico desplegado (ontogénesis) y vivido en los seres que existen (sentido de *"L'Etre et les Êtres* de Blondel). La estructura metódica blondeliana no se mide por una trayectoria lógica de argumentos que ascienden a una prueba apodíctica, sino por una certeza vivida en toda la obra, una conclusión cuya presencia se acusa ya desde la primera página, y de la que todo lo demás no es sino un armonioso despliegue. La autora advierte en esta manera integradora de Blondel resonancias patrísticas (San Agustín, Orígenes). Más que un filósofo demostrativo, es Blondel "un apologeta que presupone una certeza" (p. 309). *L. Martínez G.*

IRIARTE, JOAQUÍN, S. J.: *Sartre o la filosofía del absurdo.* RazFe, 140 (1949), 149-161.

Presenta el articulista la persona de Sartre y sus obras; la mayor parte novelas y comedias, que exhalan los miasmas que han de acompañar a su obra existencialista. En una de ellas se anunciaba así: "Joven filósofo. Prepara un volumen de filosofía destructora." Con razón sus obras están en el Indice de libros prohibidos.

Su filosofía es una fenomenología exageradamente existencialista, que en él se hace movimiento literario y filosófico al mismo tiempo.

En su temática, la angustia religiosa es vana. Dios no existe ni puede existir. El hombre se crea solo, es contingencia pura, cosa que por ahí se encuentra, sin relación alguna con un absoluto. La nada no es lo anterior, ya que la nada viene al mundo por el hombre y anida dentro de él. Vida gratuita la del hombre, una pasión inútil. No hay en él pura desesperación inarticulada, sino un impulso dirigido de avance ideológico. En la agudeza de observaciones fenomenológicas, hurgando en la facticidad de la vida, supera a Husserl y Heidegger. Pero mientras Scheler va a dar en el realismo, Husserl en el idealismo, Heidegger en el finitismo, Sartre desemboca en todos los absurdos imaginables. En su empeño de observar al hombre, exige en él situaciones anormales de novela malsana. No es, pues, extraño que el ambiente de Balzac y Zola encuentre su filósofo.

En la obra de A. Brunner, *La persona encarnada,* encuentra el P. Iriarte la refutación de estos existencialismos. *J. Jiménez.*

TROISFONTAINES, R., S. J.: *Gabriel Marcel. O Homem e a sua obra.* RevPortFil, 5 (1949), 387-411.

Importante estudio sobre el gran existencialista francés, en el que se quiere dar una visión de conjunto de su obra. El A. quiere introducir al lector en el clima del pensamiento de Marcel, de ese Marcel que se escapa a toda fórmula. Para entender a Marcel hay que estudiar su producción teatral, ya que en él se dan como necesidad ineludible dos modos correlativos de expresión: el filósofo y el dramático. Con todo, su teatro no es "un teatro de tesis". El teatro para Marcel es un experimento metafísico, impregnado de reflexión. Nada de nociones y esquemas abstractos; sólo el hombre y su situación concreta. El drama de la vida. Para Marcel, tan delicado y tan sincero, el drama surge cuanda la mentira, la dureza, el orgullo, se oponen a la intercomunicación y a la transparencia interior. El teatro, sincero, sobre el hombre, le abrió a Marcel la puerta de la meditación filosófica. ¿Qué tipo de conciencia hallamos en esta experiencia? Sentía el filósofo francés dificultad psicológica en construir un todo sistemático ideológico. ¿Cómo llegar, en efecto, a integrar realmente en un sistema inteligible mi experiencia *como mía,* con los caracteres que *hic et nunc* la afectan, con sus singularidades y aun deficiencias? La

filosofía ya no era sistematización, ya no era construcción, sino *profundización*. La actividad filosófica consiste en excavar, no en edificar. Marcel no podía acomodarse al ritmo tradicional de la arquitectura especulativa. Ni era necesaria esa arquitectura, ya que la filosofía consistía para él en orientar rectamente su visión interior, ir más allá de las palabras y signos deficientes, ejercitarse en peligrosa y perpetua acrobacia del espíritu en la captación de la experiencia. La ambición, por lo tanto, del filósofo será la búsqueda, la liberación de la *situación fundamental* del hombre y su *descripción*, con el fin de explicar los elementos que no afloraban en la conciencia. Marcel exige en la base de toda investigación metafísica un principio indubitable, no lógico, sino existencial. No podemos empezar con un *Cogito*. El coloca una tensión, realmente creadora, entre el Yo concreto y las profundidades del ser, una reflexión intensa sobre la experiencia del existir. Existir, en un principio era para Marcel *encontrarse-fuera*, haciendo resaltar el carácter espacial, temporal y objetivo de lo existente. Una posterior evolución del concepto le lleva a separar radicalmente las nociones de existencia y objetividad, y convertirlas en contradictorias. Objeto es lo *lanzado-delante; mi* realidad profunda, que constituye mi interioridad, *existen*, pero no son objeto. Mi cuerpo, como mío, es algo *no-objetivo*. La existencia, en oposición a objeto, no puede ni ponerse, ni concebirse, ni tal vez conocerse. Esta existencia no es sino el punto de partida. En definitiva *yo no soy* sino en la medida en que las cosas (seres) cuentan para mí. Mas he aquí el problema: ¿cómo paso al *ser*? Marcel está dominado por dos preocupaciones: la exigencia del *ser* y la obsesión de los *seres* y los misteriosos lazos que los unen. De estas dos preocupaciones brota el rayo de luz que condensa todo su pensamiento. El *ser* reside en la participación inobjetivable del sujeto consigo mismo, con los otros, con Dios. Mi realidad desborda cualquier descripción, no hay un juicio objetivo que pueda definirme. A medida que me atribuyo predicados me voy ahuyentando de mí mismo. Y cuanto más cerca de mí se hallare un ser, tanto será menos *objeto*. Yo no puedo ponerme delante de mí; si puedo ser un misterio, no puedo ser un problema. Para ser me tengo que realizar, que crear constantemente. El A. va analizando delicadamente las modalidades del pensamiento marceliano, y deriva a las perspectivas que éste debe tomar en el terreno religioso. Marcel cree que hay un abuso de postulados científicos, hay demasiada "ética" en los dominios de la fe. El aparato científico de las teodiceas no le llevará a Dios. A Dios no podrá llegar sino por la oración, por le entrega y ofrecimiento absoluto, por la adoración e invocación. *J. M. Alejandro.*

IRIARTE, JOAQUÍN, S. J.: *Ortega y su dimensión anglosajona*. RazFe, 139 (1949), 344-357.

El presente artículo, como los dos que extractamos a continuación, son otros tantos capítulos del libro del P. Iriarte *La ruta mental de Ortega*. Este lleva en el libro el título *El último retrato del pensador con los Estados Unidos al fondo*. A pesar de la continua sucesión de las *Obras completas* del pensador, ni la última, aparecida en Madrid (1946-1947) es verdaderamente completa en cuanto al contenido, ni menos en cuanto a la obra filosófica. "Lo de la Inacabada de Ortega es indiscutible respecto a lo no publicado y también a lo publicado". "El signo del orteguismo, hasta ahora al menos, ha sido tener una filosofía vivaz y dispersa, en puntería y disparos constantes, pero sin la gran obra que se espera." Y signo de esta vivacidad es el desplazamiento anglosajón que aparece en estos últimos tiempos. Era antes europeísta, al modo de un profesor tudesco, que se considera prolongación directa del mediterráneo; ahora lo es más atento al mundo anglosajón, es decir, atlánticamente. Los amigos y descubridores de Ortega estaban en Alemania; todo el pensar que maneja se funda en los supuestos doctrinales que allí privan; y él mismo nos ha dicho ser superación de lo que allí vió. "Mas después de tanto germanizar, hay en su espíritu un trémulo girar de la aguja hacia una Europa atlántica, que más que ingenio y gracia es voluntad y acción, técnica y éxito. En su primera lección sobre Toynbee llega a decir que "las formas culturales, el imperio, se trasladan en un movimiento que va de Oriente o Occidente, y que ahora estamos en uno de los momentos de esa rotación. Se fija en América, de la que en otros tiempos dijo que, "lejos de ser el porvenir, era en realidad un remoto pasado, porque era el primitivismo." *J. Jiménez.*

IRIARTE, JOAQUÍN, S. J.: *Las líneas fundamentales de la filosofía de Ortega.* RazFe, 139 (1949), 407-424.

Penetra el P. Iriarte en el pensamiento filosófico de Ortega: su historismo, siguiendo a Dilthey, con reminiscencias de Heidegger. He aquí el esquema: 1) El campo de la actividad filosófica no es el ser metafísico o de razones abstractas e intemporales, sino la historia. 2) Dentro de ese campo de experimentación está lo histórico, es decir, el conjunto de pensares, quereres y sentires que se han sucedido en el tiempo tras la interpretación del mundo. 3) La realidad radical a la que de alguna manera debe referirse toda realidad afectiva o presunta es la vida humana existente, bien encerrada en los límites del tiempo, bien historificada. Vida humana que consiste en no consistir, en pura fluidez. Bien nota el P. Iriarte que donde lo absoluto se identifica con lo relativo no cabe filosofía. El mismo Ortega confiesa nuestro afán del absoluto que lleva a construir metafísicas, sino que el error está en creer poder lograrlo; por eso el filósofo debe saber que, cuando sale a filosofar, no sale a decir la verdad. Arte, moral, religión, filosofía, no son sino simples fases históricas de la vida humana, que a su vez no es nada fijo, sino un gerundio, un "faciendum". Unica realidad radical, que Dilthey llamó vida espiritual y Ortega laicamente "vida humana".

"He aquí—dice el P. Iriarte—las líneas fundamentales de una filosofía que es la disolución de toda fórmula religiosa, moral y filosófica, y que sin objetividad, sin ejes fijos ni lastre, vuela vagorosa por los campos de la historia. Ninguna huella del Absoluto, del Transcendente, en su horizonte finitista. Ningún valor inconmovible en sus normas. Ninguna realidad intemporal en sus esencias. Ningún ser estable en el sujeto de sus cogniciones o actos de conciencia. Ningún espíritu en sus ciencias del espíritu y en sus actos espirituales." *J. Jiménez.*

IRIARTE, JOAQUÍN, S. J.: *El valor filosófico y mental de los historismos orteguianos.* RazFe, 140 (1949), 8-22.

Expone el P. Iriarte lo que es el historismo, y ahondando en sus raíces, ve cómo niegan el concepto corriente de historia universal; no cabe en ellos traer el curso humano a idea central alguna, ya que la historia sigue procesos ilógicos, es estructuración de la vida, del instinto, de fuerzas que, en fin de cuentas, pueden más que las normas, y subiendo de los hechos y de las determinaciones culturales más concretas a las últimas y más generales declaran que tampoco de derecho hay unidad verificable. Según que varíen las visiones del mundo, varían las normas. "Que el hombre, el bien, el mal, lo mejor y lo peor, después de todo, son unos grandes *a posteriori,* ha dicho Ortega, toda vez que la historia, y sólo ella, nos ha de decir, poco a poco, lo que son y valen." Este historismo trasnochado de Dilthey llega a nosotros con Ortega, que suscribe con calor las afirmaciones de que la filosofía ha dejado de ser concepto científico y pasado a ser visión del mundo, de forma que religión, arte, política, moralidad, son sólo magnitudes históricas, condicionadas por el tiempo y espacio. Historismo que en Ortega es *reduplicative,* ya que, "además de suscribir la historización fundamental de la cultura y de los valores formal y expresamente, induce la fluidización del portador de dicha cultura."

"El historismo—dice el P. Iriarte—es relativización, lo menos filosófico que cabe, al menos mientras filosofar sea sinónimo de vigor mental, de intuición genial, de poder sintetista, de aspiración a la unidad, de vivir levantado sobre el tiempo y el espacio." Son los filósofos los que, a través de la multiplicidad histórica, descubren vigorosamente la unidad.. "Con puntos de diferenciación tiene la historia otros de coincidencia de valores comunes unificadores. Aspira toda ella a la santidad o justicia del decálogo, a la inteligencia de verdades, que más o menos claras anidan en nuestro ser y en su curso nos demuestra estar centrada en torno a cierta unidad, a una verdad única, y tener un fondo entitativo y culturalista único, al menos en sus determinaciones superiores. Para verla así hay que romper la corteza de los sucesos, tener en cuenta los abusos disociadores de una voluntad libre, de una naturaleza que, aun filosóficamente vista, presenta enormes quiebras, que han de referirse a una hecatombe primitiva. El historismo destruye toda la lógica y aun las mismas ciencias históricas. Si todo cambia, ¿dónde hacer pie para la consistencia de los propios asertos historistas? El historismo anula toda superación posible en el esfuerzo metafísico. *J. Jimenez.*

SÁIZ BARBERÁ, JUAN, PBRO.: *Biología y pedagogía*. RevEspir, 7 (1948), 440-464.

El A. examina minuciosamente diversas ideas y sugerencias pedagógicas de Ortega y Gasset, y deduce que éste es tributario, al menos de una parte, de Rousseau: idealistas ambos por ser idealizadores, Rousseau, de la naturaleza primitiva, Ortega de la vida primigenia; éste, además, por considerar a esa vida como el valor objetivo y supremo, en comparación con el cual todos los valores culturales, instituciones sociales, políticas, religiosas, son algo relativo y que ha de acomodarse a las exigencias de aquella primera energía vital. Si hacen eso son educativas; si no, dañosas. En todo caso, su valor no es objetivo; por eso a lo religioso, por ejemplo, lo reduce al mito, exaltando la eficacia educativa de los ejemplos de un Ulises o un Hércules y quedándose de la religión y de Dios con el nombre vacío de toda realidad trascendente. Este idealismo, según el cual el *esse* es el *desiderari* característico de la adolescencia, que tiene por real lo deseado, contamina, según Ortega, a la ciencia misma. Aun la vida acaba por ser "conjunto de relaciones, y la relación es sólo idea". A estas arbitrariedades y contradicciones, que el A. critica, contrapone los caracteres realísticos y objetivos de la pedagogía católica. *J. Muñoz.*

SÁIZ BARBERÁ, JUAN, PBRO.: *Vitalidad, alma, espíritu*. RevEspir., 8 (1949), 17-44.

El examen de los pasajes de sabor ya panteísta, ya individualista-sentimental o romántico de diversas obras de Ortega y Gasset, a través de los cuales se mueve "su pensamiento tornadizo y voluble", oscilante entre realismo e idealismo, lleva al autor a la conclusión de que en Ortega lo predominante es el subjetivismo individualista, exaltador de lo vital y del alma, pero entendida como principio de lo instintivo y emotivo, y que el fondo de ese subjetivismo es el idealismo, en virtud del cual se muestra siempre adversario del realismo tradicional y clásico. Advierte el A. en esta posición el influjo de diversos pensadores germánicos, así como en el que llama romanticismo político, la influencia de Rousseau. El estudio, que ganaría si fuese más diáfano, probativo y sistemático, revela la volubilidad, despreocupación y superficialidad de los ensayos examinados, deficiencias que ni el ingenio ni el estilo de su autor bastan a compensar. *J. Muñoz.*

COPLESTON, F. C., S. J.: *Filosofía na Inglaterra*. RevPortFil, 5 (1949), 420-422.

Breve nota de colaboración del ilustre escritor inglés, con una rapidísima visión del momento filosófico en Inglaterra. La cumbre la ocupa aún con admirable vitalidad Bertrand Russell, que en su última obra, *Conocimiento humano, su alcance y límites*, presenta la interesante novedad de rebasar el puro empirismo, que como teoría del conocimiento resulta incompleto, De los principios que para completarlo se necesitan no da Russel ninguna explicación clara, pudiendo descubrir en él una aproximación a la posición kantiana. Russell en sus últimas conferencias sobre el tema *La autoridad y el individuo*, se ha declarado enérgico defensor de la libertad individual y adversario decidido del totalitarismo comunista, posición, dice, de la mayoría de los filósofos ingleses. En filosofía ética se destacan el especialista en estudios kantianos H. J. Paton, de Oxford, y A. C. Ewing, de Cambridge. Este sostiene en su obra *La definición del bien*, que el subjetivismo y el naturalismo ético debilitan y comprometen seriamente el sentido de la obligación moral, y privan de todo fundamento racional a la ética. El problema de las relaciones entre la religión y la ética presenta renovado interés. Mientras unos admiten que la ética es completamente autónoma, divorciada totalmente de la metafísica, los adversarios del relativismo y naturalismo éticos comienzan a ver que tal posición no es suficientemente sólida para aguantar el ataque. Por otra parte, algunos se levantan contra el intento de algunos teólogos neoprotestantes para absorber la ética en la religión.. Así, H. D. Lewis, atacando la concepción barthiana de la ética. El articulista nota también una declinación de la influencia del positivismo lógico, aunque se haga sentir todavía mucho, y por eso carece por ahora Inglaterra de un verdadero metafísico sistemático. En la juventud universitaria hay ansias de algo más, que no pueden dárselo con su prestigio ni el positivista lógico A. J. Ayer, ni el veterano Russell. *J. M. Alejandro.*

LITERATURA FILOSOFICA ESPAÑOLA E HISPANO-AMERICANA. Año 1948

HISTORIA DE LA FILOSOFIA

Obras y estudios generales.

1 **Herrero García** (José María): Historia de la Filosofía. Valencia. Edit. "Sembrar". 1948, 248 pp.
2 **Moreno Hernández** (Miguel): Historia de la Filosofía. Granada. Edit. Guevara, 1948, 212 pp.
3 **Planella Guillé** (Juan): Historia de la Filosofía. Barcelona. Editorial Atlántida, 1948, 192 pp, (Colección Intelecto).
4 **Marías** (Julián): Historia de la Filosofía. 4.ª ed. ampliada. Madrid. Manuales de la "Rev. de Occidente". 1948, 450 pp.
5 **Pérez Alcocer** (Antonio): Historia de la Filosofía. Prólogo de O. Robles. México, 1948, 486 pp.
6 **Windelband** (Wilhelm): Historia de la Filosofía. I.—La filosofía de los griegos. Trad. e índices analíticos, por F. Larroyo. 2.ª ed. México, 1948. XXXIX-227 pp.
7 **Russell** (Bertrand): Historia de la filosofía occidental. 2 vols. Trad. por J. Gómez de la Serna y A. Dorta. Buenos Aires. Espasa-Calpe, 1947.
8 **Ruggiero** (Guido de): Sumario de historia de la filosofía. Buenos Aires. Edit. Claridad.
9 **Mantilla Pineda** (Benigno): Sobre historia de la filosofía. Universidad de Antioquia (Medellín-Colombia), 22 (1948), 227-236.
10 **Zdanov** (Alexandrovich Andrei): Sobre la historia de la Filosofía. Arbor, 10 (1948), 269-292.
11 **Joly** (Henri): Obras clásicas de la Filosofía. Análisis y comentarios. Trad. por M. Granell. Buenos Aires. Espasa-Calpe. Colección Austral. 1948, 212 pp. (Selección de textos de filósofos).
12 **Luño Peña** (Enrique): Historia de la filosofía del derecho. Tom. I. Barcelona. Edit. La Hormiga de Oro, 1948, 320 pp.
13 **Beneyto Pérez** (Juan): Historia de las doctrinas políticas. Madrid. Edit. M. Aguilar, 1948. XXIII-485 pp.
14 **Janet** (Paul): Historia de la ciencia política. 2 vols. México, 1948, 670 y 640 pp.
15 **Whittaker** (Edmund): Historia del pensamiento económico. Trad. por C. Lara Beautell. México. Fondo de cultura económica, 1948, 852 pp.
16 **Málaga García** (Eduardo): Historia de la pedagogía. Burgos. Hijos de Santiago Rodríguez, 1948, 264 pp.
17 **Allotta** (Antonio): Esquema histórico de la pedagogía. Origen y desarrollo de la filosofía de la educación. Buenos Aires. Editorial Claridad, 308 pp.

Edad Antigua.

[Oriente]

18 **Homo** (León): Historia de Oriente. Trad. por M. T. Bermejo. Barcelona. Edit. Luis de Caralt, 1948, 248 pp. (Cultura Histórica).
19 **Roger** (Juan): Estética del arte del Extremo Oriente, RevIdEst, 6 (1948), 315-333.

20 **Ching Hsiung Wu** (Juan): Del confucianismo al Catolicismo. Bérriz (Vizcaya). Angeles de las Misiones, 1948, 45 pp.

21 **Damboriena** (Prudencio, S. I.): Mei Ti, ¿filósofo pragmatista o apóstol del altruismo en la antigua China? PENSAMIENTO, 4 (1948), 259-286.

22 **Roger** (Juan): El pensamiento religioso y filosófico del Japón tradicional. (Evolución del Shinto japonés). RevFil, 7 (1948), 313-347.

23 **Schick** (Hubert): El Shinto. RevJav. 29 (1948), 104-113.

24 **Cermeño** (Antonio, S. I.): Bushido y Cristianismo en el Japón. Bilbao. El Siglo de las Misiones, 1948, 126 pp.

25 **Celada** (Benito): Mística y Metafísica del judaísmo, RevFil, 7 (1948), 135-160.

[Grecia y Roma]

26 **Reynold** (Gonzague de): La formación de Europa. II. El mundo griego y su pensamiento. Trad. por J. M. de Azaola. Madrid. Pegaso, 1948, XLII-376 pp.

27 Rhode (Erwing): Psique, la idea del alma y la inmortalidad entre los griegos. Trad. por W. Roces. México. Fondo de Cultura económica y Colegio de México, 1948, 360 pp.

28 Reyes (Alfonso): La religión griega. El Colegio Nacional (México). Memoria, tom. II, n. 2 (1947). México, 1948.

29 **Hernández-Rubio** (José María): La dialéctica del mundo político romano. Arbor, 9 (1948), 185-214.

30 **Ruiz Moreno** (Isidoro): El derecho internacional público antes de la Era cristiana. Buenos Aires. Facultad de Derecho y Ciencias Sociales, 554 pp.

31 **Durant** (Will): César y Cristo. Historia de la civilización romana y del cristianismo desde sus comienzos hasta el año 325 p. C. Trad. por L. Tobío, 2 vols. Buenos Aires. 1948.

[Heráclito]

32 **Spengler** (Oswaldo): Heráclito. Trad. por A. Mondolfo. Prólogo e introducción de R. Mondolfo. Buenos Aires. Espasa-Calpe, 1947, 158 pp.

[Sócrates]

33 **Fraile** (Guillermo, O. P.): Sócrates, ¿filósofo o político? CT, 74 (1948), 319-327.

[Platón]

34 **Platón:** Fedón. Introducción, texto y notas de A. Alvarez de Miranda. Madrid, C. S. I. C. Instit. Ant. de Nebrija, 1948. LIV-173 pp.

[Aristóteles]

35 **Aristóteles:** La constitución de Atenas. Edic., traducción y notas, con estudio preliminar de Antonio Tovar. Madrid. Biblioteca española de escritores políticos. Inst. de Est. Pol., 1948, 229 pp.

36 — — El arte poético. Trad., prólogo y notas de J. Goya y Muniáin. Buenos Aires. Espasa-Calpe. Colec. Austral, 1948.

[Estoicos]

37. **Wenley** (R. M.): El estoicismo y su influencia. Trad. por V. Paul Quintero. Buenos Aires, 1948.

[Eclécticos]

38 **Cicerón** (Marco Tulio): De los deberes. Edición bilingüe. Trad. y notas por B. Estrada Morán. Introducción de A. Gómez Robledo. México, 1948, 309 pp.

39 **Plutarco:** Vidas paralelas. 2 vols. Trad. por A. Ranz Romanillos. Buenos Aires, 1948.

40 **Diógenes Laercio:** Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres. Trad. por J. Ortiz y Sanz. Buenos Aires. Edit. El Ateneo, 1947.

[Plotino]

41 **García Bacca** (Juan David): Introducción general a las Enéadas. Buenos Aires. Edit. Losada, 161 pp.

Patrística y Medieval.

42 **Marshall Campbell (James):** Los Padres griegos. Trad. por V. D. Bouilly. Buenos Aires. Edit. Nova.

43 **Troplong** (M.): La influencia del cristianismo en el Derecho civil

romano. Trad, por S. Cunchillos Manterola. Buenos Aires. Desclée de Brouwer, 1947, 210 pp.

[S. Agustín]

44 **San Agustín:** Obras. Tomo IV. Obras apologéticas (De la verdadera Religión. De las costumbres de la Iglesia. Enquiridion, De la unidad de la Iglesia. De la fe en lo que no se ve. De la utilidad de creer). Edic. bilingüe. Versión, introducción y notas de los PP. A. Capánaga, T. Prieto, A. Centeno, S. Santamarta, H. Rodríguez. Tomo V. Tratado sobre la Santísima Trinidad (primera versión española). Introducción y notas del P. Fr. L. Arias, O. S. A, Madrid. B. A. C., 1948, XVI-899 y XVI-943 pp.

45 —— —— Meditaciones y soliloquios. Trad. por P. de Rivadeneyra. Madrid. Apostolado de la Prensa, 1948, 336 pp .

46 —— —— Los cuatro libros sobre la ciencia cristiana. Estudio preliminar y versión de D. Ruiz Bueno. Madrid. Edic. Aspas. 1948, 327 pp.

47 **Belgodere** (Francisco Javier): San Agustín y su obra. México.

48 **Cilleruelo** (Lope, O. S. A.): Teoría agustiniana de la sensación. RevPsGenApl, 3 (1948), 51-86.

49 **Thonnard** (J.): El conocimiento sensible según S. Agustín y Santo Tomás de Aquino. Sapientia, 3 (1948). 111-127.

50 **Vaca** (César, O. S. A.): La vida religiosa en San Agustín. I. Caridad, vida común, pobreza. Avila. Edic. Senén Martín, 1948, 258 pp.

[Edad Media. Estudios generales]

51 **Montero Díaz** (Santiago): Introducción al estudio de la Edad Media. Murcia. Universidad, 1948, 311 pp.

52 **Vedel** (Valdemar): Ideales culturales de la Edad Media. Tomo IX. La vida monástica, Trad. por J. Ruiz Manent, 2.ª ed. Barcelona. Labor, 1948, 211 pp.

53 **Truyol Serra** (Antonio): La filosofía jurídica y social en la crisis del mundo medieval (continuación). RevIntSoc, 6 (1948)[1], 171-198.

54 **Grabmann** (Martín): El desarrollo histórico de la filosofía y lógica medievales del lenguaje. Sapientia, 3 (1948), 11-22.

[Arabes]

55 **Quadri** (G.): La philosophie arabe dans l'Europe médiévale des origines à Averroès. Trad. por R. Huret. París. Edic. Payot, 1947, 344 pp.

56 **Cruz Hernández** (Miguel): El espíritu del desierto. Arbor, 11 (1948), 53-70.

57 **Hazrat Mirza** (M. A.): El camino hacia la paz. La estructura económica de la sociedad islámica. Estudio comparativo del sistema del Islam en relación con el comunismo. Madrid, 1948, X-115 pp.

[Gundisalvo]

58 **Alonso** (Manuel, S. I.): Gundisalvo y el "Tractatus de anima". PENSAMIENTO, 4 (1948), 71-77.

[E. Franciscana]

59 **Gomis** (Juan Bta., O. F. M.): Ideas sociales y laborales de San Francisco de Asís (1182-1226), Revista de Trabajo (1948), 545-555; 838-847.

60 **Zamayón** (Pelayo de, O. F. M.): La filosofía franciscana. EstFranc, 49 (1948), 177-197.

[San Buenaventura]

61 **San Buenaventura:** Obras. Tomo V. Santísima Trinidad, dones y preceptos. Edic. bilingüe preparada por los PP. B. Aperribay, M. Oromí y M. Oltra, O. F. M. Madrid. B. A. C. 1948, VII-754 pp.

62 **Gilson** (Etienne): La filosofía de San Buenaventura. Trad. por E. de Zudaire. Buenos Aires, 1948.

[Sto. Tomás]

63 **Santo Tomás de Aquino:** Suma Teológica. Tomo II. Tratado de la Santísima Trinidad (qq. 22-43). Trad. por R. Suárez. Introducción de M. Cuervo. Tratado de la Creación en general (qq. 44-49). Trad. por J. Valbuena. Madrid. B. A. C., 1948. XX-887 pp.

64 —— —— Cuestiones disputadas acerca de la verdad. Cuest. I, art. II. Sapientia, 3 (1948), 74-77.

65 **Rosa** (Roberto de la): La misión de un pensador (Sto. Tomás de Aquino). Frumentum (Coyoacán), 1 (1948), 21-36.
66 **Macías** (José Manuel, O. P.): Los grados del ser: el acto y potencia según Santo Tomás. CT, 75 (1948), 148-154.
67 **Hellín** (José, S. I.): Sobre el acto y la potencia en Santo Tomás. PENSAMIENTO, 4 (1948), 60-70.
68 **Blanco** (Guillermo): El concepto de pasión en Santo Tomás. Sapientia, 3 (1948), 128-146.
69 **García Miralles** (Manuel): El concepto de imperio estructurado en Santo Tomás. RevFil, 7 (1948), 161-181.
70 **Gallegos Rocafull** (José María) El orden social según la doctrina de Santo Tomás de Aquino. México.
71 **Casas** (Manuel Gonzalo): Santo Tomás y la filosofía existencial, con otros ensayos. San Francisco (Córdoba-Argentina). Edic. especial para libros Meteoro, 1948, 186 pp.
72 **Grabmann** (Martín): La filosofía de la cultura de Santo Tomás de Aquino. Trad. y prólogo de O. N. Derisi. 2.ª ed. Buenos Aires. Edit. Poblet, 1948, 225 pp.

[Tomismo]
73 **Garrigou-Lagrange** (Reginaldo, O. P.): La síntesis tomista. Traducción por E. S. Melo. Buenos Aires, 1947.
74 **Sertillanges** (A. D., O. P.): Las grandes tesis de la filosofía tomista. Trad por A. Lacabe. Buenos Aires, 1948.
75 **Derisi** (Octavio Nicolás): La esencia del tomismo. En torno al libro de P. G. M. Manser, O. P. Sapientia, 3 (1948), 174-179.
76 Actualidad y perennidad del tomismo. Sapientia, 3 (1948), 101-110.
77 **Pegis** (Antón G.): Gilson, la verdad y la historia. (Sobre el tomismo de Gilson). Finisterre, 6 (1948), 315-340.

[Postomistas]
78 **Pérez Argos** (Baltasar, S. I.): La actividad cognoscitiva en los escolásticos del primer período postomista (1275-1330). PENSAMIENTO, 4 (1948), 167-202; 287-309.

[Escoto]
79 **Sarri** (Jaime): J. Duns Escoto, el doctor sutil, en Comellas y Cluet. EstFranc, 49 (1948), 367-378.

[Gil de Roma]
80 **Suárez** (Gregorio, O. S. A.): El pensamiento de Egidio Romano en torno a la distinción de esencia y existencia en las criaturas. CT, 75 (1948), 66-99; 230-372.

[Dante]
81 **Dante** (Alighieri): La divina comedia. La vida nueva. Con un estudio crítico de M. Roca de Togores. Trad. por J. de la Pezuela. Madrid. Edit. M. Aguilar, 1948, 997 pp.

[Cayetano]
82 **Anderi** (Héctor Jorge, C. M. F.): De las clases de conocimiento en orden al ser. Según Cayetano en el proemio de su comentario al "De ente et essentia" de Sto. Tomás. Sapientia, 3 (1948), 147-156.

Edad Moderna.

83 **Galino Carrillo** (María Angeles): Los tratados sobre educación de príncipes (siglos XVI y XVII). Madrid. C. S. I. C., 1948, 336 pp.

[Maquiavelo]
84 **García Pelayo** (Manuel): La modernidad de Maquiavelo. Finisterre, 6 (1948), 191-195.
85 **Conde** (Francisco Javier): El saber político de Maquiavelo. Madrid. Ministerio de Justicia y C. S. I. C., 1948, 281 pp.

[León Hebreo]
86 **León Hebreo**: Diálogos de amor. Buenos Aires. Espasa-Calpe.

[Tomás Moro]
87 **Tomás Moro** (Sto.): Utopía. (El Estado perfecto). Trad., prólogo y notas de R. Esquerra. Barcelona. Edit. Apolo, 1948, 206 pp.

[Copérnico]
88 **Kesten** (Herman): Copérnico y su mundo. Buenos Aires. Edic. Antonio Zamora.

[Charron]
89 **Charron** (Pierre): De la sabiduría. Trad. por E. Fabernig. Buenos Aires, 1948.

[Descartes] 90 **Güell** (Oscar N.): Algunas consideraciones en torno al pensamiento cartesiano. Ortodoxia, nn. 16-17 (1948), 217-232.

91 **Millán Puelles** (Antonio): El segundo argumento cartesiano de la existencia de Dios. RevFil, 7 (1948), 49-89.

92 **Maritain** (Jacques): Tres reformadores (Lutero, Descartes y Rousseau). Trad. por A. Alvarez Miranda. Madrid. E. P. E. S. A. (Colección Sol y Luna), 1948, 285 pp.

[Vico] 93 Vico y Herder: Ensayos conmemorativos del 2.° centenario de la muerte de Vico y del nacimiento de Herder. Buenos Aires. Instituto de Filosofía de la Facultad de Fil. y Letras, 1948, 392 pp.

[Turgot] 94 **Turgot** (1727-1781): Existencia. Trad. por J. Marías. RevPsGen Apl, 3 (1948), 704-729.

[Kant] 95 **Kant**: La filosofía como sistema. Trad. por P. von Haselberg. Buenos Aires. Instituto de Filosofía de la Fac. de Fil y Letras de B. A., 1948, 96 pp.

96 **Vanni Rovighi** (Sofía): Introducción al estudio de Kant. Presentación y trad. por R. Ceñal, S. I. Publicaciones PENSAMIENTO. Madrid, 1948, 232 pp.

97 **Cassirer** (Ernst): Kant. Vida y doctrina. Trad. por W. Roces. México, 1948, 496 pp.

98 **Antón** (Santiago): El papel de las exigencias en la ética de Kant, RevFil, 7 (1948), 559-589.

[Jacobi] 99 **Panikker** (Raymundo): F. H. Jacobi y la filosofía. Un ejemplo de filosofía del sentimiento. Sapientia, 3 (1948), 24-59.

[Hegel] 100 **Hegel**: Sistema de las artes. Buenos Aires. Espasa-Calpe.

101 **Santayana** (Jorge): "Egotism in german philosophy, 2.ª ed. Londres, 1948.

[M. de Biran] 102 **Láscaris Comneno** (Constantino): Maine de Biran ante Leibniz. RevFil, 7 (1948), 183-194.

103 —— —— El principio de causalidad en la filosofía de Maine de Biran. RevFil, 7 (1948), 403-408.

[Romanticismo] 104 **Mantilla Pineda** (Benigno): Romanticismo alemán: Hoelderling; su pasión y su creación. Univ. de Antioquia (Medellín-Colombia), 22 (1948), 553-567.

[Kierkegaard] 105 **Haecker** (Teodoro): La joroba de Kierkegaard. Estudio preliminar, por R. Roquer. Trad. por V. García Yebra. Madrid. Edic. Rialp, 1948, 197 pp.

[Gratry] 106 **Alvarez de Linera** (Antonio): ¿El P. Gratry precursor del modernismo? RevEspTeol, 8 (1948), 479-510.

[Newman] 107 —— —— La vida y la mentalidad del cardenal Newman. Su mutuo influjo. Las ciencias, 13 (1948), 385-407.

[Nietzsche] 108 **Martínez Estrada** (Ezequiel): Nietzsche. Buenos Aires. Edit. Emecé.

[Spencer] 109 **Spencer** (Herberto): Abreviatura de "Principios de Sociología", por F. Vela. 2 tomos. Buenos Aires, 1947.

Contemporáneos y corrientes actuales.

[Estudios generales] 110 **Vasconcelos** (José): Pensamiento contemporáneo. El Colegio Nacional (México). Memoria. Tomo II, n. 2 (1947). México, 1948.

111 **Cassirer** (Ernst): El problema del conocimiento en la filosofía y en las ciencias modernas: de la muerte de Hegel a nuestros días (1832-1932). Trad. por W. Roces. México. Fondo de Cultura económica, 1948, 455 pp.

112 **Ferrater Mora** (José): Para la historia de la filosofía contemporánea: el problema del evolucionismo naturalista. Rev. de las Indias (Bogotá), n. 101 (1948), 205-231.

[Brentano] 113 **Cruz Hernández** (Miguel): Las cuatro fases de la filosofía según Brentano. Boletín de la Univ. de Granada, 20 (1948), 163-174.

114 **Rodríguez Sanz** (Hilario): El problema de los valores en la teoría del conocimiento moral de Franz Brentano. Salamanca. Universi-

dad. Acta salmanticensia. Filosofía y Letras. Tomo IV, n. 1, 1948, 42 pp.

[Dilthey] 115 **Uranga** (Emilio): El pensamiento de Dilthey. Univ. de México, 2 (1948), n. 18, p. 9-10.

[Freud] 116 **Freud** (Siegmund): Obras Completas, 2 vols. Trad. por L. López-Ballesteros y de Torres. Madrid. Biblioteca Nueva, 1948.

[Whitehead] 117 **Pemartín** (José): Sobre el pensamiento de Alfred North Whitehead. RevFil, 7 (1948), 591-604.

118 **Weis** (Paul): Alfred North Whitehead, inspirador de una generaración. Cuadernos Americanos (México). 1948, marzo-abril.

[Keyserling] 119 **Keyserling** (Conde de): Del sufrimiento a la plenitud. Buenos Aires. Edit. Suramericana.

120 **Ortiz** (Vicente N.): Keyserling y la escuela de la sabiduría. Perfil de un hombre y su mensaje. Prólogo de C. Ortiz de Arroyo. México, 1948, 152 pp.

[P. Janet] 121 **Germain** (José): El profesor Pierre Janet (1859-1947). RevPs GenApl, 3 (1948), 9-17.

[K. Lewin] 122 **Tolman** (Edward): Kurt Lewin (1890-1947). RevPsGenApl, 3 (1948), 225-233.

[Pirandello] 123 **Marani** (Alma Novella): La concepción de la vida en Luigi Pirandello. Sapientia, 3 (1948), 347-357.

[Heidegger] 124 **Heidegger** (Martín): De la esencia de la verdad. Cuadernos de Filosofía (Buenos Aires), 1948, n. 1, pp. 7-23.

125 **Quiles** (Ismael, S. I.): Heidegger: El existencialismo de la angustia. Buenos Aires. Espasa-Calpe, 1948, 110 pp.

126 **Ramos Gangoso** (E.): La filosofía existencial de Martín Heidegger al alcance de todos. Exposición crítica la más clara, la más breve, la más sencilla. Vigo, 1948. 32 pp.

127 **Frutos** (Eugenio): La vinculación metafísica del problema estético en Heidegger. RevIdEst, 6 (1948), 335-342.

[Sartre] 128 **Sartre** (Jean-Paul): El muro. Trad por A. Díaz Carvajal. Buenos Aires. Edit. Losada (Colec. La pajarita de papel), 1948.

129 **Ceñal** (Ramón, S. I.): Existencialismo, moral y revolución en la obra de Jean-Paul Sartre. RevFil, 7 (1948), 5-47.

130 **Champly** (Henry): Brochazos sobre el existencialismo. Rev. de la Univ. de Buenos Aires, n. 8 (1948), 449-472.

131 **Werrie** (Paul): Jean Paul Sartre y su teatro existencialista. Arbor, 9 (1948), 589-596.

[Existencialismo] 132 **Foulquié** (Paul): El existencialismo. Trad. por M. L. Morales. Barcelona. Edit. Salvat, 1948, 179 pp.

133 **Rosa** (Roberto de la): ¿Qué es el existencialismo? Frumentum (Coyoacán), 1 (1948), 101-112.

134 **González Caminero** (Nemesio, S. I.): Panorama existencialista. PENSAMIENTO, 4 (1948), 387-404.

135 **Estop y Puig** (Quirico): Las teorías existencialistas ante la razón y la conciencia humana. Seminario de Barcelona. Oración inaugural del curso 1948-49. Con un elenco de las oraciones inaugurales académicas del Seminario desde 1875. Barcelona, 1948, 76 pp.

136 **Fatone** (Vicente): El existencialismo y la libertad creadora. Buenos Aires. Edit. Argos.

137 **Segundo** (Juan Luis, S. I.): Existencialismo, filosofía y poesía. (Ensayo de síntesis). Buenos Aires. Espasa-Calpe, 1948, 108 pp.

138 **Torre** (Guillermo de): El existencialismo en la literatura. Cuadernos Americanos (México), 1948, enero-febrero y marzo-abril.

139 —— —— Valoración literaria del existencialismo. Buenos Aires. Edit. Ollantay. (Colec. Aquja de vidrio). 86 pp.

140 **Zamayón** (Pelayo de, O. F. M.): La filosofía existencial. A propósito de un libro de Waehlens. EstFranc, 49 (1948), 115-123.

141 **Gilson** (Etienne): El derrumbamiento de la filosofía moderna. Finisterre, 6 (1948), 37-62.

[E. de Lovaina] 142 **Zaragüeta** (Juan): La escuela de Lovaina: su evolución. RevFil, 7 (1948) 349-389.

[Maritain] 143 **Meinvielle** (Julio): Respuesta a dos cartas de Maritain al R. P. Garrigou-Lagrange, O. P. Con el texto de las mismas. Buenos Aires. Edic. "Nuestro Tiempo", 1948, 62 pp.

144 **Yela** (Mariano): Aspectos de la psicología americana. RevPsGen Apl, 3 (1948), 87-100.

FILOSOFIA ESPAÑOLA

[Séneca] 145 **Séneca**: Naturales Quaestiones. Text. emended and explained by W. Hardy Alexander. Berkeley. Univ. of California Press, 1948, 92 pp.

146 —— —— Los ocho libros de cuestiones naturales. Trad. por J. L. Izquierdo Hernández. Prefacio, notas e índices de Aldo Mieli. Buenos Aires. Espasa-Calpe, 1948, 232 pp.

147 **Charney** (Ben L.): Textual notes on Seneca. Classical Philology (Chicago), 43 (1948), 18-24.

148 **Grimal** (Pierre): La date du "De brevitate vitae". Revue des Etudes latines (París), 25 (1947), 164-177.

149 —— ——Sénèque, sa vie, son oeuvre, avec un exposé de sa philosophie. París. Pres. Univ. Franc., 1948, VI-216 pp.

150 **Bovis** (André de): La sagesse de Sénèque. París, Edit. Montaigne, 1948, 240 pp.

151 **Favez** (Charles): Le pessimisme de Sénèque. Revue des Etudes latines (París), 25 (1947), 158-163.

[Liciniano] 152 **Madoz** (José, S. I.): Liciniano de Cartagena y sus cartas. Edición, crítica y estudio histórico. Madrid, 1948, 145 pp. (Estudios Onienses, serie I, vol. IV).

[Arabes esp.] 153 **Asín Palacios** (Miguel): Obras escogidas. Tomos II y III (un volumen). De historia y filología árabe. Madrid. Instituto Miguel Asín, 1948, VIII-622 pp.

[Ibn Tufail] 154 **Ibn Tufail** (Abu Bakr Muhammad ibn Al-Malik). El filósofo autodidacto. Trad. por A. González Palencia. 2.ª ed. Madrid. C. S. I. C. Instituto Miguel Asín, 1948, 201 pp.

[Avempace] 155 **Cruz Hernández** (Miguel): Psicología de la vida en sociedad y la existencia personal (Al margen de la edición del "Régimen del Solitario" de Avempace). RevPsGenApl, 3 (1948), 501-515.

[Averroes y Maimónides] 156 **Gauthier** (León): Ibn Roschd (Averroes). París. Press. Univ. Franc, 1948, IV-282 pp. (Collec. "Les grands philosophes").

157 **Brodrick** (James): Averroes and Maimonides. Thought (Fordham Univ. Quaterly), 23 (1948), 621-640.

[Lull] 158 **Raymundo Lulio** (Bto): Obras literarias. Libro de caballería. Blanquerna. Félix. Poesías. Edición preparada y anotada por M. Batllori y M. Caldentey. Introducción biográfica de S. Galmés. Introducción al "Blanquerna" de R. Ginard Baucá. Madrid. B. A. C., 1948, XIX-1147 pp.

159 **Vossler** (Karl): Averroes y el Beato Ramón Lull. Trascendencia de las ideas lulianas. Mallorca. Studia monographica et recensiones. (Maioricensis Schola lullistica studiorum mediaevalium), vol. II, 1948.

160 **Rubí** (Basilio de, O. F. M.): Ramón Lull y el lulismo. EstFranc, 49 (1948), 124-131.

161 **Sureda Blanes** (F.): Cábalas y lulismo. Mallorca. Studia monograph. et recens. (Maioric. Schol. lullist. stud. mediaev.), vol. II, 1948.

162 **Selmer** (Karl): Ramon Lull and the problem of persuasion. Thought (Fordham Univ Quaterly), 23 (1948), 215-222.

163 **Mallorca** (Andrés de): Ramón Lull y la Sociedad de las Naciones. EstFranc, 49 (1948), 229-260.

[R. Sibiúda] 164 **Martins** (Mario): As origens da filosofia de Raimundo Sibiúda. RevPortFil, 4 (1948), 5-24.

[Vives] 165 **Marañón** (Gregorio): Españoles fuera de España. Influencia de Francia en la política española a través de los emigrados. El destierro de Garcilaso de la Vega. Luis Vives: su patria y su universo. 2.ª ed. Madrid. Espasa-Calpe, 1948, 186 pp.

166 **Alonso Fueyo** (Sabino): Luis Vives y su examen de ingenios. Prólogo de S. L. Alcayde. 108 pp.

[J. G. Sepúlveda] 167 **Losada** (Angel): Juan Ginés de Sepúlveda. traductor y comentarista de Aristóteles. RevFil, 7 (1948), 499-536.

168 —— —— Un cronista olvidado de la España imperial: Juan Ginés de Sepúlveda. Madrid. C. S. I. C. Instit. "Jerónimo de Zurita", 1948, 78 pp.

[Huarte] 169 **Iriarte** (Mauricio de, S. I.): El doctor Huarte de San Juan y su "Examen de ingenios". Contribución a la historia de psicología diferencial. 3.ª ed. Madrid. C. S. I. C., 1948, 425 pp.

170 **Corts Grau** (José): Los juristas clásicos españoles. Madrid. Edit. Nacional, 1948, 183 pp.

[Vitoria] 171 **Martínez Burgos** (Matías): Fray Francisco de Vitoria. Vindicación documental de su patria, con datos inéditos de su vida, en homenaje centenario. Burgos. Excmo. Ayuntamiento, 1948, 104 pp.

172 **Fraile** (Guillermo, O. P.): Vitoria y la orientación de la cienca española en el siglo XVI. Anuario Asoc. Fco. de Vitoria, 8 (1947-48), 55-100.

173 **Hamilton D.** (Carlos): Filosofía jurídica del Maestro Francisco de Vitoria. Anuario Asoc. Fco. de Vitoria, 8 (1947-48), 103-259.

174 **Aguayo Spencer** (Rafael): Les relecciones jurídicas de Vitoria. 2 tomos. México.

175 **Naszalys** (Emilio): El Estado según Francisco de Vitoria. Trad. y prólogo de I. G. Menéndez-Reigada. Madrid. Edic. Cultura Hispánica, 1948, 273 pp.

176 **Urdánoz** (Teófilo, O. P.): Vitoria y la concepción democrática del poder público y del Estado. Anuario Asoc. Fco. de Vitoria, 8 1947-48), 261-332.

177 **Truyol Serra** (Antonio): Die Grundsätze des Staats-und Völkerrechts bei Francisco de Vitoria. Auswahl der Texte, Einführung und Anmerkungen, Trad. por C. J. Keller-Senn. Zürich, 1947, 115 pp.

178 **Carro** (Venancio, D. O. P.): Las controversias de Indias y las ideas teológico-jurídicas medievales que las preparan. Anuario Asoc. Fco. de Vitoria, 8 (1947-48), 13-53.

[D. de Soto] 179 **Zahar Vergara** (Alfonso): La filosofía de la ley según Domingo de Soto. México.

[Báñez] 180 **Báñez** (Domingo, O. P.): Comentarios inéditos a la Prima Secundae de Santo Tomás. Edición preparada por F. Beltrán de Heredia, O. P. Tomo III. "De Gratia Dei" (qq. 109-114) .Madrid. C. S. I. C. Instit. Francisco Suárez, 1948, 441 pp.

[Bart. de Mir.] 181. **Walz** (Angelus, O. P.): Die Bartholomäusse von Miranda und von Mirandula im 16 Jahrundert. Angelicum, 25 (1948), 199-207.

[Maldonado] 182 **Iturrioz** (Jesús, S. I.): Magisterio Filosófico de Juan Maldonado, S. I. PENSAMIENTO, 4 (1948), 49-60.

[Vázquez] 183 **Hellín** (José, S. I.): Vázquez (Gabriel). Dic. Théol Cath., tom. 15ª (fasc. 146-147), cols. 2601-2610.

[Suárez] (*Edic. de obras*) 184 **Solá** (Francisco de Paula, S. I.): Suárez y las ediciones de sus obras. Monografía bibliográfica. Con ocasión del IV Centenario de su nacimiento (1548-1948). Barcelona. Edit. Atlántida. Colección "Lux"), 1948, 94 pp.

185 **Francisco Suárez**, Doctor eximius: Conselhos e Pareceres. 2 tomos.

[Suárez]

Coimbra. Acta Universitatis Conimbrigensis, 1948. XVII-439 y VIII-214 pp.

186 ——— Misterios de la Vida de Cristo. Vol. I. (Disputas 1-32). Trad. por R. Galdos, S. I. Madrid. B. A. C., 1948, XXXIV-915 pp.

187 **González Rivas** (Severino, S. I.): Un tratado inédito de Suárez sobre la ciencia media. MiscelComill, 9 (1948), 59-132; núm. extr.

188 **Martins** (Diamantino): Um manuscrito bracarense do Doutor Eximio, RevPortFil, 4 (1948), 395-408; núm. extr. (conjuntamente dedicado a Suárez y a Balmes).

189 **Abad** (Camilo María, S. I.): Una carta autógrafa de Suárez en la Biblioteca de la Universidad de Salamanca. MiscelComill, 9 (1948), 47-53; núm. extl.

190 **Leite** (A.): Uma obra inedita de Suarez. RevPortFil, 4 (1948), 409-412; núm. extr.

191 La moral en las recomendaciones.. Un dictamen del P. Fco. Suárez, S. I., sobre recomendaciones y dádivas. Fomento Social, 3 (1948), 395-406.

192 **Elorduy** (Eleuterio. S. I,): Dedicatorias y proemios de las obras de Suárez. MiscelComill, 9 (1948), 323-345; núm. extr.

(Bibliografía) 193 **Mújica** (Plácido, S. I,): Bibliografía Suareciana. Con una introducción sobre el estado actual de los estudios suarecianos por el P. E. Elorduy. Granada. Universidad. Cátedra de Suárez, 1948, 103 pp.

194 **Iturrioz** (Jesús, S. I.): Bibliografía suareciana. PENSAMIENTO, 4 (1948), 603*-638*; núm. extr.

195 —— —— Bibliografía suareciana. RazFe, 138 (1948), 479-497; núm. extr. (Resumen de la publicada en PENSAMIENTO.)

196 Bibliografía suareciana. (Desde 1917 a 1947,—Reseña breve de cada trabajo). EstEcles, 22 (1948), 459-527); núm. extr.

197 **Ceñal** (Ramón, S. I.): Filosofía española y portuguesa de 1500 a 1650. Repertorio de fuentes impresas. Madrid. Junta del Centenario de Suárez, 1948, 174 pp. y 49 láminas.

198 **Llorca** (Bernardino, S. I.:): Biografía de Francisco Suárez, obra del P. Raúl de Scorraille, S. I. EstEcles, 22 (1948), 449-456; núm. extr.

199 **Guerrero** (Eustaquio, S. I.): El "François Suárez de León Mahieu". RazFe, 138 (1948), 313-353; núm. extr.

(IV Centenario) 200 Programa oficial de los actos conmemorativos del nacimiento del Padre Francisco Suárez. IV Centenario. Madrid. Dirección General de Propaganda. 1948, 20 pp.

201 El IV Centenario del nacimiento de Francisco Suárez. RevFil, 7 (1948), 941-960; núm. extr. (Conjuntamente dedicado a Suárez y a Balmes).

202 **Domingos** (Mauricio): O 4.° Centenario de Suárez. Broteria, 47 (1948), 627-645.

203 **Eguino y Trecu** (José, Obispo de Santander): Prolusión en la sesión de apertura de la semana suareciana de Comillas. Miscel Comill, 9 (1948), 25-33; núm. extr.

204 **Pérez Platero** (Luciano, Arzobispo de Burgos): Carta pastoral en el cuarto centenario del P. Francisco Suárez, S. I. Burgos, 1948, 63 pp.

205 **Baeza** (Francisco Javier, S. I.): Significación de nuestro homenaje al P, Suárez. MiscelComill, 9 (1948), 35-45; núm. extr.

(Est. generales) 206 **Gómez Arboleya** (Enrique): Francisco Suárez: 1548-1948. Rev EstPol, 20 (1948), 146-156.

207 **Marías** (Julián): Suárez. The Dublin Review, n. 443 (1948), 115-130.

208 **Rommen** (Heinrich): Francis Suarez. The Review of Politics

[Suárez]

(Univ. of Notre Dame. Notre Dame. Indiana. U. S. A.), 10 (1948), 437-461,

209 **Rosiak** (Jan): Suárez (1548-1617). Przeglad Powszechny (Warszama), 226 (1948), 353-367.

210 **Courtney** (Francis): Francis Suárez (1548-1617); Clergy Review, 30 (1948), 361-371.

211 **Ibáñez Martín** (José, Ministro de Educación). El P. Suárez o la cultura peninsular del siglo de oro. RevNacEd, 1948, n. 82.

212 **Aldama** (José Antonio, S. I.): El perfil teológico de Suárez y la primera generación científica de la Compañía de Jesús. RazFe, 138 (1948), 265-285; núm. extr.

213 **Durão Alves** (Paolo): O Doutor Eximio. Carácter fundamental da sua obra. RevPortFil, 4 (1948); 341-348; núm. extr.

(*Personalidad*)

214 **Urtiaga** (Alfonso, S. I.): Semblanza de Suárez. RazFe, 138 (1948), 17-35; núm. extr.

215 **Pacheco** (Juan Manuel, S. I.): El Padre Francisco Suárez, S. I., en su cuarto centenario (Trayectoria de su vida). RevJav, 30 (1948), 195-203.

216 **Alonso Bárcena** (Felipe, S. I.): El perfil espiritual de Suárez. ArchTGran, 11 (1948), 1-28.

217 **Alejandro** (José María, S. I.): La personalidad del Doctor Eximio. MiscelComill, 9 (1948), 191-211; núm. extr.

218 **Dueñas** (José de, S. I.): Los Suárez de Toledo, RazFe, 138 (1948), 91-111; núm. extr.

219 **Fernández Almuzara** (Eugenio, S. I.): El P. Francisco Suárez en Coimbra. MiscelComill, 9 (1948), 247-260; núm. extr.

220 **Cereceda** (Feliciano, S. I.): Formas renacientes en la producción científica suareciana. RazFe, 138 (1948), 111-137; núm. extr.

221 **Elorduy** (Eleuterio, S. I.): El humanismo suareciano. RazFe, 138 (1948), 35-64; núm. extr.

222 **Cereceda** (Feliciano, S. I.): Un profesor desconocido de Suárez. El biblista Martín Martínez de Cantalapiedra. EstEcles, 22 (1948), 439-447; núm. extr.

223 **Cicognani** (Cayetano, Nuncio de S. Santidad): Grandeza del P. Suárez como pensador y como religioso. MiscelComill, 9 (1948), 7-24; núm. extr.

224 **Elorduy** (Eleuterio, S. I.): Fama de santidad de Suárez. RazFe, 138 (1948), 65-91; núm. extr.

225 **Iturrioz** (Jesús, S. I.): Suárez en los documentos pontificios. Cristiandad, 5 (1948), 379-381; núm. extr.

(*Filosofía*)

226 Francisco Suárez, S. I. El hombre y el filósofo. En el IV centenario de su nacimiento (1548-1948). Facultad de Filosofía de la Compañía de Jesús, Chamartín de la Rosa. Madrid, 1948, 52 pp.

227 **Alejandro** (José María, S. I.): Francisco Suárez, filósofo. Cristiandad, 5 (1948), 371-373; núm. extr.

228 **Gómez Caffarena** (José, S. I.): Suárez, filósofo. RazFe, 138 (1948), 137-157; núm. extr.

229 **González Cordero** (Francisco, C. M. F.): Suárez. Su obra filosófica, su escuela. La Ilustración del Clero, 41 (1948), 390-398.

230 **Cruz Hernández** (Miguel): Suárez y el tránsito de la escolástica a la filosofía moderna. Bolet. de la Univ. de Granada, 1948.

(*Metafísica*)

231 **Iturrioz** (Jesús, S, I): Fuentes de la Metafísica de Suárez. PENSAMIENTO, 4 (1948) 31*-89*; núm. extr.

232 **Ceñal** (Ramón, S. I.: Alejandro de Alejandría: su influjo en la Metafísica de Suárez. PENSAMIENTO, 4 (1948), 91*-122*; núm. extr.

233 **Hellín** (José, S. I.): Líneas fundamentales del sistema metafísico de Suárez. PENSAMIENTO, 4 (1948), 123*-168*; núm. extr.

234 **Roig Gironella** (Juan, S, I.): La metafísica de Suárez, magna obra de filosofía cristiana. Cristiandad, 5 (1948), 374-378; núm. extr,

[Suárez]

235 —— —— La síntesis metafísica de Suárez. PENSAMIENTO, 4 (1948), 169*-213*; núm. extr.

236 **Dalmau** (José María, S. I.): Metafísica y teología en Suárez. Est Eccles, 22 (1948), 405-415; núm. extr.

237 **García** (Fidel, Obispo de Calahorra): Algunos principios diferenciales de la Metafísica suareciana frente al tomismo tradicional. PENSAMIENTO, 4 (1948), 11*-30*; núm. extr.

238 —— ——El sentido de la realidad en la Metafísica de Suárez. MiscelComill, 9 (1948), 309-322; núm. extr.

239 **Yela Utrilla** (Juan Francisco): El tema de la verdad en la metafísica de Suárez. RevFil, 7 (1948), 659-692; núm. extr.

240 **Alcorta** (José Ignacio): Problemática de la existencia en Suárez. RevFil, 7 (1948), 693-720; núm. extr.

241 **Martínez Gómez** (Luis, S. I.): Lo existencial en la analogía de Suárez. PENSAMIENTO, 4 (1948), 215*-243*; núm. extr.

242 **Solana** (Marcial): Doctrina de Suárez sobre el primer principio metafísico: novedad que ofrece, juicio sobre la misma. PENSAMIENTO, 4 (1948), 245*-270*; núm. extr.

243 **Elorduy** (Eleuterio, S. I.): El concepto objetivo en Suárez. PENSAMIENTO, 4 (1948), 335*-423*; núm. extr.

244 **Hellín** (José, S. I.): Sobre la unidad de ser en Suárez. GiordiMet, 3 (1948); 455-486.

245 **Cuesta** (Salvador, S. I.): El libro "La analogía del ser y el conocimiento de Dios en Suárez", por el P. José Hellín, S. I. PENSAMIENTO, 4 (1948), 203-215.

246 **Hellín** (José, S. I.): Sobre el tránsito de la potencia activa al acto según Suárez. RazFe, 138 (1948), 353-409; núm. extr.

247 **Vos** (A. F. de): El aristotelismo de Suárez y su teoría de la individuación. RevFil, 7 (1948), 755-765; núm. extr.

248 **Alcorta** (José Ignacio): La teoría de los modos en Suárez. Rev Fil, 7 (1948), 443-497; núm. extr.

249 **Rosanas** (Juan, S. I.): La teoría metafísica suareciana sobre los modos. CyF, n. 15 (1948), 32-42; núm. extr.

250 **Abranches** (Cassiano): As verdades eternas e os possiveis na Metafísica de Suárez. RevPortFil, 4 (1948), 364-380; núm. extr.

251 **Yela Utrilla** (Juan Francisco): El ente de razón en Suárez. PENSAMIENTO, 4 (1948), 271*-303*; núm. extr.

252 **Marías** (Julián): Suárez en la perspectiva de la razón histórica. Finisterre, 6 (1948), 137-159.

253 **Iriarte** (Joaquín, S. I.): La proyección sobre Europa de una gran Metafísica, o Suárez en la Filosofía de los días del barroco. Raz Fe, 138 (1948), 229-265; núm. extr.

(*Gnoseología y psicología*)

254 **Alejandro** (José María, S. I.): Evidencia y fe según el Doctor Eximio. EstEcles, 22 (1948), 23-49; núm. extr.

255 —— —— Esencia y valor del conocimiento según el Doctor Eximio, MiscelComill, 9 (1948), 211-247; núm. extr.

256 **Cruz Hernández** (Miguel): La intencionalidad en la filosofía de Francisco Suárez. RevFil, 7 (1948), 767-791; núm. extr.

257 **Adúriz** (Joaquín, S. I.): Para el estudio de la criteriología suareciana. CyF, n. 15 (1948), 20-31; núm. extr.

258 **Alejandro** (José María, S. I.): La gnoseología del Doctor Eximio y la acusación nominalista. Comillas. Univ. Pontificia, 1948, 381 pp.

259 —— —— La gnoseología de lo universal en el Doctor Eximio y la dificultad criticista. PENSAMIENTO, 4 (1948), 425*-447*; número extr.

260 —— —— La gnoseología de lo singular según Suárez. PENSAMIENTO, 3 (1947), 403-425; 4 (1948), 131-152.

261 **Mendía** (Benito, O. F. M.): Influencia de los maestros francisca-

[Suárez]

nos en la psicología del conocimiento intelectual de Suárez. VV, 6 (1948), 421-453.

262 **Hellín** (José, S. I.): La esencia del acto místico y las disposiciones para él en Suárez. ArchTGran, 11 (1948), 29-75.

263 **Hernández** (Eusebio, S. I.): El éxtasis natural en Suárez. EstEcles, 22 (1948), 321-350; núm. extr.

264 **Mullaney** (Thomas U.): The basis of the suarezian teaching on human freedom. Thomist, 11 (1948), 448-502.

(*Cosmología*)

265 **Quera** (Manuel, S. I.): Suárez y la doctrina de la transubstanciación eucarística. RazFe, 138 (1948), 409-441; núm. extr.

266 **Hellín** (José, S. I.): Sobre la presencia eucarística en el Doctor Eximio. EstEcles, 22 (1948), 427-437; núm. extr.

(*Teodicea*)

267 —— —— Sobre la inmensidad de Dios en Suárez. EstEcles, 22 (1948), 83-119; núm. extr.

268 **Alcorta** (José Ignacio): Problemática del tema de la creación en Suárez. PENSAMIENTO, 4 (1948), 305*-333*; núm. extr.

269 **Sagués** (José, S. I.): Suárez ante la ciencia media. EstEcles, 22 (1948), 265-310; núm. extr.

(*Ética, Teoría política y jurídica*)

270 **Ceñal** (Ramón, S. I.): Los fundamentos metafísicos de la moral, según Suárez. RevFil, 7 (1948), 721-735; núm. extr.

271 **Sáiz** (José María): Actitud del P. Francisco Suárez frente a la esencia metafísica de nuestra felicidad. MiscelComill, 9 (1948), 261-299; núm. extr.

272 **Ferreiro** (Antonio): La naturaleza de la propiedad privada en las doctrinas de Suárez. PENSAMIENTO, 4 (1948), 449*-492*; núm. extraordinario.

273 **Ambrosetti** (Giovanni): La filosofia delle leggi di Suárez. I. Il sistema. Roma. Edittrice Studium, 1948, XLII-178 pp.

274 **López** (Ulpiano, S. I.): Suárez, moralista. Las bases de una deontología política. RazFe, 138 (1948), 213-229; núm. extr.

275 **Elorduy** (Eleuterio, S. I.): La teoría del Estado en Suárez. Rev NacEd, n. 78 (1948), 11-39.

276 **Gómez Robledo** (Ignacio): El origen del poder político según Francisco Suárez. México. Edit. Just., 1948, XI-194 pp.

277 —— —— Doctrina de Suárez sobre el origen y el sujeto de la autoridad civil. PENSAMIENTO, 4 (1948), 531*-582*; núm. extr.

278 **Guerrero** (Eustaquio, S. I.): Precisiones del pensamiento de Suárez sobre el primer sujeto del poder y sobre la legítima forma de su transmisión al Jefe del Estado. RazFe, 138 (1948), 443-479; núm. extr.

279 **Alvarez de Linera** (Antonio): La democracia en la doctrina de Suárez. PENSAMIENTO, 4 (1948), 509-*530*; núm. extr.

280 **Rommen** (Heinrich): Variaciones sobre la filosofía política y jurídica de Francisco Suárez. PENSAMIENTO, 4 (1948), 493*-507*; núm. extr,

281 **Nicol** (Eduardo): Libertad y comunidad. En el centenario de Francisco Suárez. Cuadernos Americanos (México), 1948, julio-agosto.

282 **Robleda** (Olis, S. I.): Suárez, jurista. RazFe, 138 (1948), 187-213; núm. extr.

283 **Recaséns Siches** (Luis): La filosofía del derecho de Francisco Suárez. México.

284 **Pereda** (Julián, S. I.): El "versari in re illicita" en la doctrina y en el código penal. Solución suareciana. Madrid. Instit. Edit. Reus, 1948, 200 pp.

285 **Lodos** (Francisco, S. I.): La concepción suareciana de las penas "Latae sententiae". EstEcles, 22 (1948), 275-297; núm. extr.

286 **Carreras y Artáu** (Joaquín): Antecedentes de la doctrina jurídico-

[Suárez] internacional de Vitoria y Suárez en la filosofía española del siglo XV. RevFil, 7 (1948), 737-745; núm. extr.

287 **Guerrero** (Eustaquio, S. I.): La verdadera doctrina de Suárez sobre el derecho de guerra. PENSAMIENTO, 4 (1948), 583*-601*; núm. extr.

288 **García Villoslada** (Ricardo, S. I.): La idea del sacro romano imperio, según Suárez. RazFe, 138 (1948), 285-311; núm. extr.

(*Est. comparativos*) 289 **Pita** (B. S, I.): Aristóteles, Santo Tomás y Suárez. CyF, n. 15 (1948), 7-19; núm. extr.

290 **Muñoz** (Jesús, S. I.): Esencia del libre albedrío y proceso del acto libre según F. Romeo, O. P., Santo Tomás y F. Suárez, S. I. Estudio comparativo. MiscelComill, 9 (1948), 347-504; núm. extr.

291 **Muncunill** (Juan, S. I.): Un tratado inédito del P. Juan Muncunill, S. I. (1848-1928): "Eximius Doctor P. Suárez, fidelis Sti. Thomae discipulus". Edición y presentación por Fco. de P. Solá, S. I. EstÉcles, 22 (1948), 355-404; núm. extr.

292 **Urmeneta** (Fermín de): Luis Vives como precursor de Suárez y Balmes. RevFil, 7 (1948), 391-401; núm. extr.

293 **Legaz Lacambra** (Luis): Vitoria, Suárez y nosotros. Finisterre, 6 (1948)[1], 367-371.

294 **González Rivas** (Severino, S. I.): Domingo de Soto y Francisco Suárez frente al problema de la libertad humana. EstEcles, 22 (1948), 231-254; núm. extr.

295 **Fleckenstein** (I. O.): El aristotelismo de Suárez y el método funcionalista en el pensamiento científico de Leibniz. RevFil, 7 (1948), 747-754; núm. extr.

296 **Sabater** (José, S. I.): Paralelismo entre Suárez y Balmes. Hechos y Dichos (Bilbao), 23 (1948), 709-714

[Tirso de M.] 297 **Hornedo** (R. M., S. I): La tesis escolástico-teológica de "El condenado por desconfiado". En el tercer centenario de Tirso de Molina. RazFe, 138 (1948), 633-646.

298 **Knaak Peuser** (Angélica): Reflexiones filosófico-teológicas en torno al Don Juan. Sapientia, 3 (1948), 157-173.

[Solórzano P.] 299 **Levene** (Ricardo): En el tercer centenario de "Política indiana", de Juan de Solórzano Pereyra. Buenos Aires. Universidad. 45 pp.

[Cervantes] 300 **Camacho Padilla** (José Manuel): El pensamiento de Cervantes. Boletín de la Real Acad. de Ciencias, Bellas Letras y Nobles Artes de Córdoba, 19 (1948), 139-148.

301 **Plaza Navarro** (Manuel de la): Idea de la justicia en el "Quijote". Málaga. Excmo. Ayuntamiento, 1948, 15 pp.

302 **Menéndez Pidal** (Ramón): Cervantes y el ideal caballeresco. Madrid. Patronato del IV Centenario del nacimiento de Cervantes. 1948. 29 pp.

303 **García Bacca** (Juan David): Cómo salvaba Don Quijote su fe y su conciencia o Condiciones reales de la posibilidad de la locura de Don Quijote. Homenaje a Cervantes del Centro de Estudios filosóficos de la Univ. Nac. Autónoma de México. México. 1948.

304 **Lumbreras** (Pedro): Casos morales del "Quijote". Avila, 1948, 190 pp.

305 **Gaos** (José): El "Quijote" y el tema de su tiempo. Homenaje a Cervantes del Centro de Est. Filos. de la Univ. Nac. Autón. de México. 1948.

306 **Maldonado de Guevara**: Cervantes y Dostoyevski. RevIdEst, 6 (1948), 123-136.

307 **Cayuela** (Arturo, S. I.): Cervantes e il Don Chisciotte nello spirito spagnuolo. CivCatt, 99 (1948)[2], 163-172.

[Míst. esp.] 308 **García Viñolas** (Manuel Augusto): El viaje a Dios de los místicos españoles. Rev. de las Indias (Bogotá), n. 101 (1948), 273-283.

309 Misticos franciscanos españoles. Tomo I. Fray Alonso de Madrid, Fray Francisco de Osuna. Tomo II. Fray Bernardino de Laredo.

Fray Antonio de Guevara. Fray Miguel de Medina. Beato Nicolás Factor. Edición preparada por los redactores de "Verdad y Vida". Introducciones de J. B. Gomis, O. F. M. Madrid. B. A. C. 1948. XII-700 y XVI-840 pp.

310 **Jaime de San José** (O. C. D.): Vida e doutrina de Santa Teresa de Jesus e de San João da Cruz. Elvas (Portugal). Edic. dos carmelitas descalços, 1948, 460 pp.

311 **Ricard** (Robert): Notes et matériaux pour l'étude du "socratisme chrétien" chez Sainte Thérèse et les spirituels espagnoles. Bulletin hispanique (Bordeaux), 50 (1948), 5-26.

312 **Lepée** (M.): Báñez et Sainte Thérèse. Paris. Desclée. (Bibl. de la Rev. Thomiste). 1947. 123 pp.

313 **Krynen** (Jean)): Le Cantique spirituel de Saint Jean de la Croix commenté et refondu au XVII[e] siécle. Un regard sur l'histoire de l'exegèse du Cantique de Jaén. Salamanca. Universidad. 1948. 336 páginas.

314 **Alaejos** (Abilio, C. M. F.): Hispanidad de la mística de San Juan de la Cruz. RevEspir, 7 (1948), 281-324.

[Villalpando] 315 **Carrocera** (Buenaventura de, O. F. M.): Un capítulo de la historia de la filosofía en España. La obra filosófica del capuchino P. Francisco de Villalpando, texto oficial en las Universidades españolas. EstFranc, 49 (1948), 56-78; 379-389.

[Sociólogos] 316 **Jiménez Salas** (María): Doctrinas de los tratadistas españoles de la edad moderna sobre la asistencia social. RevIntSoc, 6 (1948)[2], 153-185.

[R. de la Sagra] 317 **Viñas y Mey** (Carmelo): Las doctrinas sociales de Ramón de la Sagra (continuación). RevIntSoc, 6 (1948)[2], 137-169; 6 (1948)[3], 127-152.

[Balmes] 318 Catálogo de la exposición bibliográfica balmesiana organizada con motivo del I Centenario de la muerte de Jaime Balmes (1848-1948). Barcelona. Diputación Provincial. 1948. 136 pp.

(*Edic. de obras*) 319 **Balmes Urpiá** (Jaime): Obras Completas. Tomo I. Biografía y epistolario. Tomo II. Filosofía Fundamental. Tomo III. Filosofía Elemental. Lógica, Etica, Metafísica, Historia de la Filosofía y El Criterio. Edición preparada por la Fundación balmesiana de Barcelona, según la ordenada y anotada por I. Casanovas, S. I. Madrid. B. A. C. 1948. XLIII-898, XXXII-824 y XX-755 pp.

320 — — Obras Completas. Prólogo, revisión y notas por B. de Rubí. 2 vols. Barcelona. Edit. Selecta. 1948.

321 — — El Criterio. Recopilación por Cultura Religiosa. 3.ª ed. Barcelona. Edit. Balmes. 1948. 336 pp.

322 — — El Criteri. Versió de J. Miracle. Barcelona. Edit. Selecta. 1948. 315 pp.

323 — — La Monarquía y su sistema de gobierno en el pensamiento político de Jaime Balmes. Introducción y selección de textos por J. Carrera Pujol. Barcelona. Edit. Bosch. 1948. 185 pp.

(*Centenario*) 324 **Hocedez** (E., S. I.): Centenaire de la mort de Balmès. Greg. 29 (1948), 179-203.

325 **Bartra** (Enrique, S. I.): En el Centenario de Balmes. CyF, n. 16 (1948), 78-83; núm. extr.

326 **Escobar García** (Francisco): En el Centenario de Balmes. (Nuestro homenaje.) Rev. Univ. Ovied. (Facultad de Filosofía y Letras), 9 (1948), 101-119.

(*Personalidad*) 327 **Villegas** (Clemente): Perfil biográfico de Balmes. RevIntSoc, 6 (1948)[3], 15-34; núm. extr.

328 **Iturrioz** (Jesús, S. I.): Balmes. Todo un hombre. Hechos y Dichos (Bilbao), 23 (1948), 715-721.

329 **Larraz López** (José): Balmes conciliador de las fuerzas antirrevolucionarias. (Discurso pronunciado en Vich con ocasión del Centenario.) Vich. 1948. 22 pp.

[Balmes]

330 **Gros y Raguer** (José): Las postrimerías del apostolado político de Balmes (1847-1848). Seminario de Barcelona. Oración inaugural del curso 1947-1948. Barcelona. 1947. 88 pp.

(Filosofía)

331 **Florí** (Miguel, S. I.): El filósofo español Jaime Balmes. En el primer centenario de su muerte. GiordiMet, 3 (1948), 330-341.

332 **González Cordero** (Francisco, C. M. F.): Personalidad filosófica de Balmes. La Ilustración del Clero, 41 (1948), 246-253.

333 **Domínguez Berrueta** (Juan): Personalidad intelectual de Balmes. CT, 75 (1948), 177-191.

334 **Martins** (Diamantino): Balmes, iconoclasta da filosofia? RevPortFil, 4 (1948), 349-363; núm. extr.

335 **Munain** (Rafael L. de, O. F. M.): Balmes, filósofo moderno. VV, 6 (1948), 485-512.

(Criteriología)

336 Balmes, el filósofo del sentido común. Sapientia, 3 (1948), 293-299.

337 **Sevilla** (Luis Antonio de, O. F. M.): La teoría del conocimiento en Jaime Balmes. A propósito de una conmemoración centenaria. EstFranc, 49 (1948), 211-228.

338 **Oromí** (Miguel, O. F. M.): El concepto de ciencia en Balmes. RevFil, 7 (1948), 909-938; núm. extr.

339 **Trudel** (Romeo, O. M. I.): Les fondements de la certitude d'après Jacques Balmes. RevUnOtt, 18 (1948), 217-234.

340 **Roig Gironella** (Juan, S. I.): El sentido íntimo de la criteriología balmesiana. PENSAMIENTO, 4 (1948), 405-431.

341 — — Uma questao fundamental da criteriologia de Balmes. RevPortFil, 4 (1948), 381-394; núm. extr.

342 **Rosés** (Ramón, S. I.): La intuición fundamental balmesiana. CyF, n. 16 (1948), 7-23; núm. extr.

343 **Rubí** (Basilio de, O. F. M.): Escepticismo objetivo de Jaime Balmes. PENSAMIENTO, 4 (1948), 5-26.

(Metafísica)

344 **Oromí** (Miguel, O. F. M.): Balmes y la Metafísica. VV, 6 (1948), 513-554.

345 **González Alvarez** (Angel): El concepto balmesiano de la Metafísica. RevFil, 7 (1948), 833-850; núm. extr.

346 **Muñoz Alonso** (Adolfo): La nada en la filosofía de Balmes. RevFil, 7 (1948), 851-860; núm. extr.

(Psicología)

347 **Barroso Alonso** (O. F. M.): Valor histórico de Balmes en la distinción entre conocimiento sensible e intelectual. VV, 6 (1948), 455-483.

348 **Alvarez de Linera** (Antonio): El alma de los animales en la filosofía de Balmes. RevFil, 7 (1948), 861-884; núm. extr.

(Cosmología)

349 **Echarri** (Jaime, S. I.): ¿De quién es la teoría del "espacio-nada", censurada por Balmes? PENSAMIENTO, 4 1948), 311-328.

(Sociología)

350 Jaime Balmes Urpiá y lo social. Madrid. C. S. I. C. Instituto "Balmes" de Sociología. 1948. 376 pp.

351 **Argente** (Baldomero): Balmes ante el problema social. RevIntSoc, 6 (1948)[2], 203-232; núm. extr.

352 **Sancho Izquierdo** (Miguel): La familia, base y germen de la sociedad, en Balmes. RevIntSoc, 6 (1948)[2], 337-341; núm. extr.

353 **Legaz Lacambra** (Luis): La sociología política en Balmes. RevIntSoc, 6 (1948)[2], 79-88; núm. extr.

354 **Villegas** (Clemente): La pedagogía social y Balmes. RevIntSoc, 6 (1948)[2], 343-374; núm. extr.

355 **Perpiñá** (Antonio): Atisbos de la sociología cultural en Jaime Balmes. RevIntSoc, 6 (1948)[2], 89-117; núm. extr.

356 **Font Puig** (Pedro): Fundamentación moral, según Balmes, de la doctrina y de la reforma sociales. RevIntSoc, 6 (1948)[2], 285-296; núm. extr.

357 **Oddone** (A., S. I.): Il valore sociale del Cattolicismo nel pensiero di G. Balmes. CivCatt, 99 (1948)[4], 349-364.

[Balmes]

358 **Alcorta** (José Ignacio): Influencia de las ideas en los hechos sociales, según Balmes. RevIntSoc, 6 (1948)², 37-68; núm. extr.

359 **Bonet** (Alberto): Cómo veía Balmes el proceso industrial y la reacción de las clases obreras en Cataluña. RevIntSoc, 6 (1948)², 233-283; núm. extr.

360 **Carreras y Artau** (Tomás): Orígenes doctrinales de la sociología. Balmes y Comte. RevIntSoc, 6 (1948)², 69-77; núm. extr.

361 **González Oliveros** (Wenceslao): Algunos aspectos del pensamiento balmesiano en torno al pauperismo. RevIntSoc, 6 (1948)², 299-336; núm. extr.

(*Fil. de la cultura*)

362 **Iturrioz** (Jesús, S. I.): Hombre, sociedad y civilización en Balmes. RevIntSoc, 6 (1948)², 141-163; núm. extr.

363 **Minguijón** (Salvador): Balmes y la civilización europea. RevIntSoc, 6 (1948)², 165-199; núm. extr.

364 **Corts Grau** (José): Balmes y nuestra civilización. RevIntSoc, 6 (1948)², 121-140; núm. extr.

365 **Lázaro** (Fernando): Los problemas lingüísticos en el pensamiento de Balmes. RevFil, 7 (1948), 885-908; núm. extr.

(*Est. comparativos*)

366 **Bogliolo** (L.): El platonismo cristiano de Jaime Balmes. Salesianum, 10 (1948), 529-542.

367 **Gomis** (Juan Bautista, O. F. M.): Balmes y Vives: "El Criterio" y el "Tratado del alma". VV, 6 (1948), 555-577.

368 **Zaragüeta** (Juan): Balmes y Newman, desde el punto de vista de su criteriología. RevFil, 7 (1948), 793-820; núm. extr.

369 **Palacios** (Leopoldo Eulogio): De Balmes a Husserl. (Ideología pura y fenomenología pura.) RevFil, 7 (1948), 821-832; núm. extr.

370 **Batllori** (Manuel, S. I.): Balmes und die Schweiz. Schweiz. Runds., 48 (1948), 589-594.

[M. y Pelayo]

371 **Menéndez Pelayo** (Marcelino): Ensayos de crítica filosófica. Edic. E. Sánchez Reyes. Vol. XLIII. Madrid. C. S. I. C. 1948. 424 pp.

372 — — Historia de las ideas estéticas. Tomo V. Introducción al siglo XIX. Edic. E. Sánchez Reyes. Madrid. C. S. I. C. 1948. 614 pp.

373 —— ——Historia de los heterodoxos españoles. Tomo VI. Heterodoxia en el s. XIX. Tomo VII. Apéndice I. Documentos. Tomo VIII. Apéndice II. España antes del Cristianismo. Edic. E. Sánchez Reyes. Madrid. C. S. I. C. 1948. 514, 736 y 590 pp.

374 — — La conciencia española. Recopilación de A. Tovar. Madrid. E. P. E. S. A. 1948. LIX-459 pp.

375 — — Historia de la Poesía hispanoamericana. Edic. E. Sánchez Reyes. Santander. C. S. I. C . 1948. 2 vols. VIII-693 pp.

[Unamuno]

376 **Unamuno Jugo** (Miguel de): Cuadernos de la cátedra. Salamanca. Universidad. Facultad de Filosofía y Letras. 1948. 126 pp.

377 — — Cartas inéditas de M. de U. y de Pedro Jiménez Ilundáin. Rev. de la Univ. de Buenos Aires, 1948, n. 7, pp. 47-87; n. 8, pp. 295-357.

378 **González Caminero** (Nemesio, S. I.): Unamuno. Tomo I. Trayectoria de su ideología y de su crisis religiosa. Comillas. Univ. Pontificia. 1948. 392 pp.

379 —— ——El puesto de Unamuno en la historia de la filosofía. PENSAMIENTO, 4 (1948), 39-47.

380 —— ——La moral del "Sentimiento trágico de la vida". RazFe, 137 (1948), 326-339.

381 **Benítez** (Hernán): Unamuno y la existencia auténtica. Rev. de la Univ. de Buenos Aires, 1948, n. 7, pp. 11-45; n. 8, pp. 263-293.

382 **López Morillas** (Juan): Unamuno y sus criaturas: Antolín S. Paparrigóbulos. Cuadernos americanos (México), 1948, julio-agosto.

383 **Cirarda y Lachiondo** (José María): El modernismo en el pensa-

miento religioso de Miguel de Unamuno. Vitoria. Edit. del Seminario. 1948. 40 pp.

384 **Cúneo** (Dardo): Unamuno y el socialismo. Cuadernos americanos (México), 1948, mayo-junio.

385 **Marías** (Julián): La filosofía española actual. Unamuno, Ortega, Morente, Zubiri. Buenos Aires. Espasa-Calpe. 1948. 147 pp.

386 **Torre** (Guillermo de): Tríptico del sacrificio. Buenos Aires. Edit. Losada. 148 pp. (— Sobre Unamuno, García Lorca y Machado.)

[Ramón y Cajal] 387 **García-Durán Muñoz**: Del sentimiento e idea política en don Santiago Ramón y Cajal. Madrid. Edit. Nacional, 1948, 349 pp.

[Ortega] 388 **Figueroa Alonso Martínez** (Eduardo): Veinte años de caza mayor. Prólogo de J. Ortega y Gasset. 2.ª ed. Madrid. Edit. Plus Ultra, 1948, 507 pp.

389 **Ortega y Gasset** (José) y **Marías** (Julián): Instituto de Humanidades. RevPsGenApl, 3 (1948), 449-468.

390 **Marías** (Julián): Ortega y la idea de la razón vital. Madrid. Antonio Zúñiga, edit. 1948, 93 pp.

391 **Ramis Alonso** (Miguel): En torno al pensamiento de José Ortega y Gasset. Prólogo de J. Marías. Epílogo de M. Oromí. Madrid. Edic. Verdad y Vida, 1948, 314 pp.

392 **Castro Pallarés** (Alfonso): Ortega y Gasset, historicista escéptico. Ensayo crítico. Duc in altum (México), 13 (1948) 25-32.

393 **Sáiz Barberá** (Juan): "Biología y Pedagogía". Sentido idealista de la pedagogía de Ortega y Gasset opuesto a la visión realista de la pedagogía católica. RevEspir, 7 (1948), 440-464.

[Hispanidad] 394 **Sendra Esplá** (José Joaquín): Hispanidad e hispanismo. Alicante. 1948, 28 pp,

395 **García Villada** (Zacarías): El destino de España en la historia universal. 3.ª ed. Madrid. Edic. Fax, 1948, 222 pp.

396 **Maura Gamazo** (Gabriel): Grandeza y decadencia de España. Madrid. Edic. Ambos Mundos, 1948, 278 pp. (Obras completas del duque de Maura, 1.)

397 La Hispanidad como problema y destino. Univ. Nac. de Cuyo (Mendoza-Argentina), 1948, 62 pp.

398 **Lira** (Oswaldo. SS. CC.): Visión de España. Cuad. Hispanoameric. (Madrid). 1 (1948, 407-439.

399 **Picó** (César E.): Nuestro tiempo y la misión de las Españas. Cuad. Hispanoameric., 1 (1948), 39-61.

400 **Delgado** (Honorio): Fundamentos ontológicos de nuestra unidad cultural. Cuad. Hispanoamer., 1 (1948), 199-213.

401 **Laín Entralgo** (Pedro): Diálogo del alma consigo misma. Hispanidad y modernidad. Cuad. Hispanoameric., 1 (1948), 289-295; 493-499.

402 **González Morfín** (S. I.), **Llaguno** (José A., S. I.) y **Scheifler** (Francisco Javier, S. I.): Trilogía de Hispanidad. Una idea. Un símbolo. Un héroe. México, 1948, 210 pp,

403 **Castro** (Américo): España en su historia. Buenos Aires. Edit. Losada.

404 **Maeztu** (Ramiro de): España y Europa. Precedido de una biografía del autor, por María de Maeztu. Buenos Aires. Espasa-Calpe, 1947.

405 **Hoyos Sáinz** (Luis de): Lo antropológico y lo geográfico en la génesis de España. Madrid, 1948, 252 pp,

406 **Rocamora** (Pedro): Hombre, paisaje y política. (Estudios sobre el sentido de lo español). Madrid, 1948, 133 pp.

407 **Pinta Llorente** (Miguel de la): Aportaciones para la historia del sentimiento religioso en España. La Inquisición española. Madrid. Archivo agustiniano, 1948, 453 pp.

408 **Alaejos** (Abilio. C. M. F.): La poesía del "retiro". Reflejos psicológicos del alma de España. RevEspir, 7 (1948), 73-88; 204-224. parrigóbulos. Cuadernos americanos (Méx ico), 1948, julio-agosto.

409 **Castán Tobeñas** (José): En torno al sentido jurídico del pueblo español. Madrid. Instit. Edit. Reus, 1948, 102 pp.
410 **Bogliolo** (L.): Il congresso internazionale di filosofia a Barcelona svoltosi dal 4 al 10 ottobre 1948, Salesianum, 10 (1948), 632-640.
411 I congressi di filosofia di Magonza a Barcelona. Humanitas, 3 (1948), 1167-1171.
412 **Ibáñez Martín** (José): Labor del Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Año VII. Madrid, 1948, 30 pp.

FILOSOFIA IBEROAMERICANA

413 **Nieto Arteta** (Luis E.): Hombre y cultura en Latinoamérica. Univ. Nac. Colomb, 1948, n. 11, pp., 221-231,
414 **Moreno Sánchez** (Manuel): El imperialismo en América latina. Cuadernos Americanos (México), 1948, julio-agosto.
415 **Altamira** (Rafael): Hugo Grocio y los aborígenes americanos. Univ. de México, 2 (1948), n. 19, pp. 1-3.
416 —— ——Manual de investigación de la historia del derecho indiano, México, 1948, XVII-154 pp.
417 **Vasconcelos** (José): Deber de Hispanoamérica. Cuad. Hispanoameric. (Madrid), 1 (1948), 105-109.
418 **Giménez Caballero** (Ernesto): Amor a Argentina o el genio de España en América. Madrid. Edit. Nacional, 1948, 151 pp.
419 **Trentí Rocamora** (J. Luis): La cultura en Buenos Aires hasta 1810. Buenos Aires. Universidad, 1948, 156 pp.
420 **Sáenz Quesada** (Héctor): Ideas políticas del general San Martín. Cuad. Hispanoameric., 1 (1948), 235-255.
421 **Arroyave** (Julio César): La cultura del Caribe. Univ. de Antioquia (Medellín-Colombia), 22 (1948), 211-226.
422 **Vitier** (Medardo): La filosofía en Cuba. México, 1948, 204 pp.
423 **Gaos** (José): La filosofía en Cuba. Cuadernos Americanos (México), 1948, mayo-junio.
424 **Navarro** (Bernabé): La introducción de la filosofía moderna en México. México, 1948, 307 pp,
425 **Mayagoitia** (David): Ambiente filosófico de la Nueva España. México.
426 **Chávez Hayhoe** (Salvador): Historia sociológica de México. México, 1948, 206 pp.
427 **Girard** (Rafael): Esoterismo del Popol-Vuh. Prólogo de L. Recaséns Siches. México, 1948, 288 pp,
428 **Sierra** (Justo): Obras completas. Tomos VI y VII. Edición, notas e índices por J. L. Martínez. México, 1948, 356 y 422 pp.
429 **Yáñez** (Agustín): El ideario educativo de Justo Sierra. Cuadernos Americanos (México), 1948, julio-agosto.
430 **Ramírez** (Ignacio): Obras. Tomo I. Poesías. Discursos. Artículos históricos y literarios. Tomo II. Economía política. Cuestiones políticas y sociales. Diálogos de "El Mensajero". México, 1947 (2 tomos en un volumen), 550 pp.
431 **Martí de Cid** (Dolores): Sor Juana Inés de la Cruz. UnivPontBol, 14 (1948), 387-403.
432 **Jaramillo** (Roberto): Andrés Bello, genio de América. Univ. de Antioquia (Medellín-Colombia), 22 (1948), 13-28.

L. MARTÍNEZ G.

Chamartín de la Rosa (Madrid).

CRONICA

SPAÑA

Sociedad Española de Filosofía.

El día 13 de enero de 1950 celebró la Sociedad Española de Filosofía su sesión científica reglamentaria, correspondiente al mes en curso, en la que D. Manuel Cardenal Iracheta presentó una ponencia sobre *El problema del "sum"*; en su discusión intervinieron los Sres. Camón, Conde, Hellín, Díez Alegría, Pemartín, Zaragüeta y Ceñal.

El día 17 de febrero, en sesión científica asimismo reglamentaria, D. José Pemartín disertó sobre *El punto de partida del filosofar*. Tomaron parte en la discusión los Sres. Luna, Hellín, Ceñal, Aranguren, Palacios, Díez Alegría y Zaragüeta.

El día 3 de febrero se reunió la Sociedad Española de Filosofía en Asamblea general ordinaria. Fué elegida la siguiente Junta de Gobierno: Presidente, D. Juan Zaragüeta; vicepresidentes: D. Leopoldo E. Palacios y D. Pedro Font Puig; secretario, P. Ramón Ceñal; tesorero, D. Antonio Alvarez de Linera; vocales: D. Juan F. Yela Utrilla, D. José Camón, D. Manuel Mindán, P. José Hellín, D. José L. Aranguren y P. Miguel Oromí.

En la misma asamblea se tomaron los siguientes acuerdos:

Otorgar el título de socios de honor a los señores D. Joaquín de Carvalho, profesor de la Universidad de Coimbra; D. José Vasconcelos, ex rector de la Universidad Autónoma de México; D. Honorio Delgado, presidente de la Sociedad Peruana de Filosofía; D. Enrique Molina, presidente de la Sociedad Chilena de Filosofía, y D. Nimio de Anquín, profesor de la Universidad de Córdoba (Argentina).

Establecer estrechas relaciones de cooperación científica con las Sociedades hispanoamericanas de Filosofía ya existentes y de futura creación, a base de reciprocidad en la participación en las sesiones de estudio y en el intercambio de publicaciones.

Incorporar a la Sociedad Española de Filosofía, en calidad de socios colectivos, previa la aprobación de la Junta de Gobierno, las entidades españolas consagradas a los estudios filosóficos, como centros superiores de enseñanza filosófica o asociaciones de carácter regional o local, que así lo soliciten, con derecho, por parte de los miembros de las entidades así incorporadas a participar en las sesiones de estudio de la S. E. F., y con la obligación, por parte de ésta, de enviar sus publicaciones a dichas entidades.

Crear en el seno de la Sociedad una Sección de Filosofía de las Ciencias, que se incorporará en su día a la Union Internationale de Philosophie des Sciences, con sede en Bruselas.

La Asamblea acordó asimismo incorporar la S. E. F. a la Fédération Internationale des Sociétés de Philosophie, con sede en París, y a la Union Mondiale des Sociétés Catholiques de Philosophie, con sede en Friburgo (Suiza).

ITALIA

Con el presente año ha inaugurado su publicación la revista trimestral *Filosofía*. La dirige Augusto Guzzo. El primer fascículo (Gennaio, 1950) presenta los siguientes estudios: "La deduzione del finito nella prima dottrina della scienza di Fichte", por L. Pareyson; "Roberto Ardigò a trent' anni dalla morte", por G. Tarozzi; "Gratuito nichilismo di Sartre", por G. Clava; "Genio e entusiasmo", por A. Guzzo; "Galileismo di Salvatore Tommasi", por G. Mossa; "Faust e il disagio dell'uomo d'oggi", por V. Mathieu. La Redacción de *Filosofía* está en Torino, via Po 18, sede del Instituto de Filosofía de la Facultad de Letras de la Universidad de Turín.

Auguramos a la nueva revista próspera y fecunda vida.

LIBROS RECIBIDOS

N. B.—Sólo nos comprometemos a publicar recensión de los libros recibidos cuyo contenido cuadre con los fines específicos de la Revista.

Los libros para recensión deberán ser remitidos a la Redacción de PENSAMIENTO, Pablo Aranda 3, Madrid (6).

* De sus autores:

ARTANA, GIULIO: *Contributi alla rinascita del diritto naturale* (Estratto della "Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto", 1949, págs. 419-449).

MÁRQUEZ, GABINO, S. J.: *Filosofía del Derecho*. Madrid, Studium, 1949, 402 págs. 20 × 14 centímetros, 40 ptas.

QUILES, ISMAEL, S. J.: *Sartre, el existencialismo del absurdo*. Buenos Aires, Espasa-Calpe, Argentina, 1949. 120 págs. 18 × 13 cms.

SCIMÉ, SALVATORE: *Il trionfo dell'Ontologismo in Sicilia: Giuseppe Romano (1810-1878)*. Mazara, Società Editrice Siciliana, s. a. 268 págs., 21 × 15 cms.

* Del Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Vitubrio, 16. Madrid.

CARO BAROJA, JULIO: *Análisis de la cultura. Etnología, Historia, Folklore*. Barcelona, Centro de Estudios de Etnología Peninsular, 1949. 254 págs. 21 × 15 cms.

Congreso Internacional de Filosofía. Barcelona, 4-10 octubre 1949. Actas, vols. I y II. Madrid, Instituto Luis Vives, 1949. 568 y 963 págs. 4 × 17 cms.

ESTEVE, HENRICUS M., O. Carm.: *De caelesti mediatione Sacerdotali Christi*. Madrid, Instituto Francisco Suárez, 1949. 280 págs. 25 × 17 cms.

NICOLÁU, MIGUEL, S. J.: *Jerónimo Nadal. Obras doctrinales espirituales*. Madrid, Instituto Francisco Suárez, 1949. XXXVI-570 págs. 25 × 17 cms.

RUBIO, JESÚS: *Sáinz de Andino y la codificación mercantil*. Madrid, 1950. 368 págs. 21 × 15 cms.

SALVADOR Y CONDE, P. J., O. P.: *La Universidad de Pamplona*. Madrid, Instituto Jerónimo Zurita, 1949. 340 págs. 25 × 17 cms.

URMENETA, FERMÍN DE: *La doctrina psicológica y pedagógica de Luis Vives*. Barcelona, Instituto San José de Calasanz, Sección de Barcelona, 1949. 638 págs. 21 × 15 cms.

* Del Instituto de Estudios Políticos. Plaza de la Marina Española, 8. Madrid.

LANSEROS, MATEO, O. S. A.: *La autoridad civil en Francisco Suárez*. Madrid, 1949. 246 páginas, 21 × 15 cms., 45 ptas.

* De Biblioteca de Autores Cristianos, Alfonso XI, 4. Madrid:

BALMES, JAIME: Obras completas, T. VI, *Escritos políticos*. Madrid, 1950. XXXII-1.068 págs., 50 pesetas.

LLORCA, BERNARDINO, S. J.: *Historia de la Iglesia Católica*. Tomo I, *Edad antigua. La Iglesia en el mundo grecorromano*. Madrid, 1950. XXXII-962 págs., 55 ptas.

* De Espasa-Calpe. Ríos Rosas, 26. Madrid.

PÉREZ LEÑERO, JOSÉ: *Instituciones del Derecho español del trabajo*. Madrid, 1949. 468 páginas 23 × 15 cms., 90 ptas.

* De Editorial Gredos, Benito Gutiérrez, 27. Madrid.

JOLIVET, REGIS: *Las doctrinas existencialistas desde Kierkegaard a J. P. Sartre*. Traducción por Arsenio Palacios. Madrid, 1950. 360 págs. 19 × 14 cms., 40 ptas.

* De Editorial Labor, Provenza, 84. Barcelona.

ALLERS, RUDOLF: *Naturaleza y educación del carácter*. Traducción de la 4.ª edición alemana por H. Rodríguez Sanz. Barcelona, 1950. XXIV-344 págs. 21 × 15 cms., 70 ptas.

* Del Seminario Conciliar, Barcelona.

OLIVERAS CAMINAL, JOSÉ: *El problema de la divisibilidad del continuo*. Oración inaugural del curso académico 1949-1950, en el Seminario Conciliar de Barcelona, 1949, 102 págs. 21 × 15 cms.

* De Ramón Casals, Editor, paseo de la Bonanova, 104. Barcelona.

PACÍFICO DE MELLANZOS, O. F. M., Cap.: *Cartas populares apologéticas a un joven.* Barcelona, 1949. XII-484 págs. 19 × 13 cms., 56 ptas.

* De la Faculdade de Filosofía de Braga.

COSTA, MANUEL G. DA: *Inéditos de Filosofia en Portugal.* Porto, Livraria Tavares Martins, 1949. 144 págs. 16 × 14 cms.

DURAO ALVES, PULO, S. J.: *A filosofia politica de Suárez.* Porto, Livraria Tavares Martins, 1949. 60 págs. 16 × 14 cms.

* De R. Piper u. Co. Verlag, Georgenstrasse, 4. München.

JASPERS, KARL: *Von der Wahrheit.* München, 1947. 1.104 págs. 25 × 16 cms.

* De Vitt. Klostermann, Klüberstrasse, 6. Frankfurt a. M.

HEIDEGGER, MARTIN: *Holzwege.* Frankfurt a M., 1949. 346 págs. 21 × 14 cms.

* De P. Lethielleux. Rue Cassette, 10. Paris (VI).

SOUBIGOU, LOUIS: *Ames de lumière. Les exigencies intellectuelles de la vie du chétien et du prêtre.* Paris, 1949. 94 págs. 19 × 12 cms.

* De Fratelli Bocca, Editori. Via Cerva, 42. Milano.

BUSA, ROBERTO, S. J.: *La terminologia tomistica dell'interiorità. Saggi di metodo per un'interpretazione della metafisica della presenza.* Milano, 1949. 280 págs. 25 × 17 cms.

* De Editoria Liviana. Via S. Fermo, 14. Padova.

STEFANINI, LUIGI: *Metafisica della persona e altri saggi.* Padova, 1950. 98 págs. 19 × 14 cms.

* De la Università del S. Cuore. Piazza S. Ambrogio. Milano.

GEMELLI, A., y ZUNINI, G.: *Introduzione alla psicologia.* 2.ª ediz. riveduta e ampliata. Milano, 1949. XVI-490 págs. 25 × 17 cms.

* De Editrici E. Jovene, Mezzocannone, 109, Napoli.

PIOVANI, PIETRO: *Normatività e società.* Napoli, 1949. 180 págs. 24 × 16 cms.

* Del Instituto de Filosofía. Reconquista, 694. Buenos Aires.

GARCÍA DE ONRUBIA, LUIS FELIPE: *Ensayo sobre la teoría de la inteligencia de Spearman.* Buenos Aires, 1949. 116 págs. 23 × 15 cms.

HEGEL, FEDERICO GUILLERMO: *La conciencia infeliz.* Buenos Aires, 1949. 34 págs. 22 × 14 cms.

* De la Universidad de Santo Domingo. Ciudad Trujillo.

GARCÍA, ANDRÉS AVELINO: *De filosofía del conocimiento.* 1.ª, 2.ª y 3.ª partes. Ciudad Trujillo, Pol Hermanos, 1949. 50, 62 y 50 págs.

REVISTAS EXTRACTADAS

(Barna = Barcelona. BA = Buenos Aires. M = Madrid.)

	Al-Andalus (M).
AnalSTarr	Analecta Sacra Tarraconensia (Barna).
	Anales de la Universidad de Murcia.
Ang	Angelicum (Roma).
Ant	Antonianum (Roma).
	Arbor (M).
ArchdiFil	Archivio di Filosofia (Roma).
ArchPh	Archives de Philosophie (Paris).
ATGran	Archivo Teológico Granadino (Granada).
	Biblos (Coimbra).
BolSocArqLul	Boletín de la Sociedad Arqueológica Luliana (Palma de Mallorca).
	Broteria (Lisboa).
CT	La Ciencia Tomista (Salamanca).
	Las Ciencias (M).
CdD	La Ciudad de Dios (El Escorial, M).
CivCatt	La Civiltà Cattolica (Roma).
CyF	Ciencia y Fe (BA).
	Cristiandad (Barna).
DivTh (Fr)	Divus Thomas (Freiburg-Suiza).
DivTh (P)	Divus Thomas (Piacenza).
	Escorial (M).
Est (BA)	Estudios (BA).
Est (S)	Estudios (Santiago de Chile).
EstEcles	Estudios Eclesiásticos (M).
	Études (Paris).
GiordiMet	Giornale di Metafisica (Pavía).
Greg	Gregorianum (Roma).
	Hechos y Dichos (Bilbao).
InvProgr	Investigación y Progreso (M).
	Laval Theologique et Philosophique (Quebec).
	Lumen (México).
	Mercurio Peruano (Lima).
	El Monitor de la Educación Común (BA).
NouvRevTh	Nouvelle Revue Théologique (Louvain).
Ort	Ortodoxia (BA).
	Philosophia (Mendoza: Rep. Argentina).
RazFe	Razón y Fe (M).
RevEspPed	Revista Española de Pedagogía (M).
RevEspTeol	Revista Española de Teología (M).
RevEspir	Revista de Espiritualidad (M).
RevEstPol	Revista de Estudios Políticos (M).
RevFil	Revista de Filosofía (M).
RevIdEst	Revista de Ideas Estéticas (M).
RevIntSoc	Revista Internacional de Sociología (M).
RevJav	Revista Javeriana (Bogotá).
RevMetMor	Revue de Métaphysique et de Morale (Paris).
RevMAL	Revue du Moyen Age Latin (Lyon).
RevNacEd	Revista Nacional de Educación (M).
RevPhiLo	Revue Philosophique de Louvain.
RevPhilFrEtr	Revue Philosophique de la France et de l'Etranger (París).
RevPortFil	Revista Portuguesa de Filosofía (Braga).
RevPsGenApl	Revista de Psicología General y Aplicada (M.)
RevUnCatP	Revista de la Universidad Católica del Perú (Lima).
RevUnOtt	Revue de l'Université d'Ottawa (Canadá).
	Revista de la Universidad Nacional de Córdoba (Argentina).
RivFilNeosc	Rivista di Filosofia Neoscolástica (Milán).
	Sapientia (La Plata: Rep. Argentina).
	Scholastik (Büren-Westf. Alemania).
	Sophia (Roma).
	Teoresi (Messina).
TheMoSch	The Modern Schoolman (St. Louis, U. S. A.).
TriCat	Tribuna Católica (Montevideo).
Univ	Universidad (Zaragoza).
UnivCatBol	Universidad Católica Bolivariana (Medellín-Colombia).
	Universidad Nacional de Colombia (Bogotá).
VV	Verdad y Vida (M).
ZeitschzfkTh	Zeitschrift für Katholische Theologie (Innsbruck).